





Zeitschrift

der

Deutschen morgenländischen Gesellschaft.

Herausgegeben

von den Geschäftsführern,

in Halle Dr. Arnold, Dr. Gosche, in Leipzig Dr. Fleischer, Dr. Krehl

unter der verantwortlichen Redaction

des Prof. Dr. Ludolf Krehl

Zwanzigster Band.

Mit 2 Kupfertafeln.

Leipzig 1866

in Commission bei F. A. Brockhaus

Inhalt

des zwanzigsten Bandes der Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft.

Inhalt.

Inhalt

Inhalt.

Nachrichten

über

Angelegenheiten

der

Deutschen morgenländischen Gesellschaft.

Generalversammlung zu Heidelberg.

Eröffnungsrede

gehalten

in der Heidelberger Generalversammlung

durch den Präsidenten

Kirchenrath Dr. Hitzig.

am 27. Sept. 1865.

Hochgeehrteste Herren!

Seit Gründung unserer Gesellschaft vor zwanzig Jahren hat der Umfang des orientalischen Wissens in einem Grade zugenommen, dass auch der mächtigste Kopf nicht mehr, wie es vordem möglich gewesen, das Ganze morgenländischer Wissenschaft encyclopädisch umfassen kann. Die Zweige haben sich weiter verzweigt, sind innerlich erstarkend Aeste geworden, und der Ast Baum: die einzelnen Gebiete haben sich selbständig gestellt, wenn sie auch bald in engerem bald in weiterem Bundesverhältnisse zu einander stehn, so dass z. B. die Kunde des Zend ohne Sanskrit nicht gedeiht, und der Hebraist ohne Arabisch es nicht weit bringen würde. Gleichwie man das Ganze einer Schlacht nicht übersehen kann, so schaut Jeder von uns vollkommen nur einen Ausschnitt der Geisterschlacht auf diesem Felde und schneidet von allem Uebrigen bloss eine Kante. Wenn Sie demgemäss nicht erwarten dürfen, dass ich über den gesammten Orientalismus hier einleitend mich verbreite: so fürchten Sie andererseits nicht, dass man Sie lediglich da festhalten werde, wo der Sprecher zu Hause ist. Vielmehr, nachdem Ihr ehrendes Vertrauen mich zum Präsidium dieser Versammlung berufen hat, erlaube ich mir, vom Alten Testament, das einst zu den orientalischen Studien den ersten Anstoss gegeben hat, auszugehn und, nachdem ich hier Standpunkt genommen und Ihrer Theilnahme geklagt, wo mich der Schuh drücke, zu berichten, wie von da aus mir die Dinge erscheinen; wie meinem Auge der übrige Orient, soweit er ihm nicht verschlossen blieb, sich gestaltete. Der Standort ist ein günstiger, denn z. B. der Arabist kann des Hebräischen zur Noth entrathen; wogegen um die älteste der semitischen Literaturen

aufzuhellen wir der Hülfe aller spätern bedürftig sind, und nicht bloss für Sitte Cultus Dogma der Hebräer Kenntniss der andern orientalischen Völker unerlässlich ist, sondern auch für das Verständniss ihrer Sprache. Sie sind ja vielfach mit Nichtsemiten in Berührung gekommen, erzählen von Geschichte und Sage Solcher; und nach meiner Meinung ist es nicht an dem, dass von Anfang an in Syrien der Semitismus sass, welcher vielmehr nachgehends eindrang, und arische auch scythische Volksgenossen aufsog oder verdrängte. Da aber die Kenntniss der Sprache allem andern Wissen um diese Völker vorausgehn muss, Grundlage und wenigstens Bedingung desselben bildet, — und auch um nicht Ihre Geduld zu lange in Anspruch zu nehmen — werde ich mich in der Hauptsache auf das linguistische Gebiet beschränken, nothwendig eklektisch verfahrend, indem ich suche es so einzurichten, dass jeder Theilnehmer an diesem Vereine doch etwas ihm Dienliches vorfinde. Eingedenk des Zweckes unserer Zusammenkunft, und da ohnehin ein wissenschaftlicher Jahresbericht vorgelegt werden wird, blicke ich nicht zurück wohlgefällig auf unsere Errungenschaften, sondern vorwärts auf Alles, was noch vermisst wird: auf die Lücken und Mängel, denen die Zeit, welche wir machen, Abhülfe schaffen soll.

Anlangend die hebr. Sprache, so da lebte, wie sie im Alten Test. fast allein uns erhalten ist, so sehe ich ab davon, dass das grammatische Studium, namentlich dasjenige der Syntax, eines neuen Aufschwunges bedarf, und dass der Ueberzeugung, die Vokalzeichen seyen nicht textuell, praktisch mehr Folge gegeben werden sollte, sowie auch von bekannten Mängeln des Lexikons. Es scheinen mir zwei Hauptaufgaben für die Folgezeit am nächsten zu liegen: Erstens, dass wir die hebr. Urschrift der nur in Uebersetzung erhaltenen Bücher möglichst — und es ist da Vieles zu ermöglichen — wiederum herstellen. In unzähligen Fällen lassen sich z. B. Sirachs *ipsissima verba* mit Sicherheit wiedererkennen; und ohne Zurückgehn auf den Grundtext erhalten wir häufig nicht einmal den richtigen übersetzten, den Sinn noch weniger. Vom Gewinne für den Wörterschatz gar nicht zu reden! Zweitens ist es nunmehr an der Zeit, eine kritische Ausgabe des Alten Test. zu unternehmen. Während die Klassiker, nicht nur griechische und römische, kritisch herausgegeben sind oder werden, selbst beim Neuen Testament in diplomatischer Kritik grosse Leistung vorliegt: besitzen wir das Alte Test. nur in der *recepta*, und es ist übler mit ihm bestellt, als mit dem Elzevir des Neuen. Nun hat die Exegese, unbeirrt durch Einsprachen der Ignoranz, in vielen Büchern die Punktation und den Text selber bereits verbessert: aber die Aufgabe ist, über alle Bücher die kritische Praxis zu erstrecken, auf dem Grunde der Erklärung durch Conjektur einen berichtigten Text aufzustellen, und einen solchen auch herauszugeben, der neben dem überlieferten einhergehe und vervielfältigt werde. Vor Jahren wurde schon [illegible], den Text der [illegible] einer Revision zu unter-

ziehn: man möge das Eine thun, das Andere nicht lassen; und den zweiten Schritt thue man nicht vor dem ersten.

Bei den Targumim wird die Hauptsache seyn, dass die Punktation gereinigt werde; dieser Pflicht zu genügen, scheint Wiederaufnahme und Fortführung der grammatischen Studien des Aramaismus unumgänglich. Das Aramäische ist bis anher zurückgesetztes Stiefkind. Ich unterdrücke den Seufzer nach Vollendung des *Bernstein*'schen Lexikons; aber möchte einmal eine umfassende aramäische Grammatik geschrieben werden, welche das Syrische der Zeiten nach Christus und dasjenige der Bibel (wie des spätern Judaismus) nicht als beigeordnet auseinanderhielte, sondern historisch verfahrend Jenes aus Diesem, seiner ältern Gestalt, entwickelte!

Betreffend das Arabische, zumal das Nordarabische, wird mir zu schweigen leicht; doch mag ich einen Wunsch nicht zurückhalten, der das Wörterbuch angeht. Ich meine nicht die Auseinanderfolge der Bedeutungen oder die Herstellung des Zusammenhanges mit den übrigen semit. Sprachen, sondern dass, was in dem reichen Wörterschatze nicht ursprünglich semitisch und etwa allgemein semitisch ist, sondern früh eingebürgert anderweite, zum Theil indogermanische Abkunft bekennt, herausgelesen und angemerkt werde. Ich bin nicht gemeint, den Ueberschuss, welchen gegen die andern „Dialekte" das Arabische aufweist, geradezu für fremd zu erklären, verkenne auch nicht, wie dass kraft des symbolischen Charakters der Sprache Ein Begriff an den entlegensten Orten unabhängig durch das selbe Wort *oder* ähnlich lautend ausgedrückt werden konnte, ohne dass geschichtlicher Zusammenhang besteht, ich möchte nicht, wie auch einmal geschah, z. B. ردّ mit *reddo* in Verbindung setzen. Aber wenn im Hebräischen schon neben andern Wörter, die den Landbau angehn, nicht von den nomadischen Vorfahren des Volkes geprägt worden sind, so wissen wir ja, dass im Süden und Südosten Arabiens allenthalben Inder sassen; eine Menge Eigennamen besonders von Städten bürgt dafür; und Spuren der Einwirkung auf das gangbare Arabisch zeigt in grosser Zahl der Sprachschatz. كُمَّثْرَى *Birne* z. B. ist ganz sanskritisch formirt. عُطَارِد *Hermes* war ein uttarada = *der Bescheid ertheilt*; und فَجْر scheint mit wagra skrt. *Blitz* identisch. Hat قَلْعَة *Burg* eher mit קֶלַע *Schleuder* etwas zu schaffen, als mit [illegible]? und wird nicht قَصْر am ehesten mit castrum zusammengebracht? Denen ja سَرِير und [illegible] auf skrt. garma *L[illegible]* und *g[illegible]* = garm zurück, so erinnert زَوْج an ζεῦγος, سرب bezeichnet ursprünglich was *sorbeo*, und دَرَس ist unser *dreschen*. — Parallele Fragen stellt an uns das Aethiopische

Wörter wie dengel *Jungfrau*, warezâ *Jüngling*, totân *Schuhriemen* sehn nicht eben semitisch aus: und wenn eska *usque* bedeutet, so scheint chocht *ἴτυα* vom kopt. schuscht *ἴτυς* herzustammen.

Wir überschreiten die semitische Grenze, und zwar schliesslich nach Aegypten hinüber. Beim Koptischen als solchem halten wir uns so wenig auf wie beim neupersischen oder dem neuarabischen Idiom. Der Theologe befasse mit Jenem sich der koptischen Uebersetzungen halber; uns bietet es in sofern ein Interesse, als eine frühere Gestalt der Sprache aus den Büchern christlicher Aera noch durchscheint. Den Streit der Hieroglyphen-Entzifferer aufzunehmen, scheint mir nicht am Orte; doch werden die Kämpfer erinnert werden dürfen: dass jeder Gedanke an eine ursprüngliche Verwandtschaft des Aegyptischen mit semitischer Sprache z. B. der hebräischen durch die Grammatik widerlegt wird; zweitens, dass alle Hieroglyphenerklärung in dem Maasse, wie sie sich vom Koptischen entfernt, neue Wörter aufstellend, Eigennamen, die auch durch Inschriften und Schriftsteller, klassische oder semitische, nicht bezeugt sind, einem gerechten Misstrauen begegnet. Verwundern muss es, wenn der Landesname Aegypten selber wie derjenige des Stromes Nil, welche längst aus dem Sanskrit erklärt sind [1], neuerlich für räthselhaft ausgegeben werden [2]. Die Erwägung des dualistischen Charakters dortiger Religion, des Gegensatzes Typhon und Osiris; der Gedanke, dass „Jahve" nur das armenische Astuats [3] wiederholt, wird auch der Sprachforschung neue Wege weisen. Und wie seltsam, dass im Koptischen nicht nur arabische, sondern auch deutsche Wörter vereinzelt sich vorfinden! Vielleicht auch ist von vorne herein coordinirt, was man, wie griechische Dinge aus Aegypten [4], Eines vom Andern ableiten wollte.

Für alles so zu sagen internationales Verhältniss alter Sprachen muss festgehalten und weiter ausgebildet werden der Gegensatz zu den Zeiten Bocharts, als man Namen der klassischen Mythologie und noch viel Anderes aus dem Phönicischen d. i. Hebräischen erklären wollte; wir müssen uns mit der Ueberzeugung durchdringen, dass der Boden des Semitismus wesentlich nicht erzeugt, sondern empfängt; dass die Wurzeln altsemitischer Wörter, Eigennamen, Mythen einem grossen Theile nach anderwärts zu suchen sind. Man wird durch die Griechen beirrt, wenn sie von Phöniken sprechen. Das Alphabet zwar stammt von einem semit. Volke her, — von auswärts sollicitirt; und ein Halbdutzend Wörter

1) S. v. Bohlen, Alt. Ind. II, 456, Jones in den Asiatic Res. I, 271.

2) Brugsch, die Geographie des alten Aegyptens S. 73. 77

3) Astuads nach Lautverschiebung, = *atsrat* zend. *der Seyende* s. Gosche, de Ariana linguae gentisque Armeniacae indole p. 7.

4) Z. B. das Schatzhaus des Agamedes (Paus IX, 37, 5.) von dem des Rhampsinit (Herod. 2, 121.).

ist aus dem Phönicischen nach Hellas eingewandert: Das ist aber auch Alles. Im Uebrigen bezeichnet der Name Phönicien die Landesgegend, nicht Nationalität, wie er sollte, und Idiom. Der Phönike Agenor ist offenbar kein Semite: kraft ihrer Königsnamen waren diess auch die Hyksos nicht, und am wenigsten die Philistäer, welche sogar, wofern nicht Dagon blosse Uebersetzung von Minos ist, Hebräer seyn müssten, d. h. mit ihrem schneidendsten Gegensatze identisch. Allerdings aber verräth sich auch [illegible] (*Strassburg*) als übersetzt: Ἄγρεος erläutert den Kabir Jagata, und ebenso wird Σαλάμβω das Selbe, was Derketo, bedeuten.

Ich stelle den Satz auf, dass vor der Ausbreitung der Semiten von Süden her zwischen Tigris und Mittelmeer Urbevölkerungen sassen, die zum Theil vom Kaukasus in die Ebene herabgestiegen sind: was von den *Λευκόσυροι* wahr seyn wird, das wurde dann auch auf die rothen Syrer übergetragen.

Diese Ureinwohner sind theilweise in Syrien stecken geblieben und untergegangen, so dass nur noch einzelne Wörter ihrer Sprache, die nicht anders hingewiesen werden können, ihrer Zeugen sind. [illegible] hat wie [illegible], [illegible] u. s. w. seine arische Etymologie, aber was war das für ein Volk, welches *ralbeshasl*, *cresa*, *ikram*, *gushpange*[1] sagte? Sodann haben auf ihrem Zuge nach Westen die Kelten manches Wort hier abgelagert, um von Sitten und Gebräuchen wie Katzenmacht und Gottesurtheil zu schweigen. Wir denken an *Taquadu* = *Ἀφροδίτη*, an Garmadh ir *Wohnort* ([illegible]), Grendel *kleiner Bach* (vgl. Wady Gharendel), bual *Wasser*, mertz *feucht*, *Boden*: letzteres Wort auch armenisch, wohin der Name Jordan gehört. Derjenigen scythischen Wörter, welche im Türkischen Analogie aufweisen oder daselbst nachweisbar sind, finden sich nicht wenige. Formen wie קִרְיָא *Stadt*, [illegible] *Wald*, דַּשָּׁא *Thür* u. s. w. erinnern an [illegible], [illegible], und gehn wie das lateinische lama, wie der Stadtname *Vaga* auf eine Ursprache zurück. [illegible] *Schuh* ist [illegible]; שמש hat mit شماس *Diakonus* nichts zu schaffen, sondern ist mit [illegible] pers. *Schwert* und [illegible] türk. *Blitz* gleicher Herkunft; פרן ist das türk. [illegible] selbst; die [illegible] sind *Söhne des Lichts* (1 Thess. 5, 5) und der iranischen Lichtlehre. — Billig verwundern wir uns hierüber nicht stärker, als wenn hebr. Wörter, welche den Cyrus angehn, persische Etymologie bekommen.

Von diesen Sprachen lässt sich theils Verwandtschaft mit dem Sanskrit nachweisen oder annehmen; andererseits trat das Sanskrit

---

1) *Sesam*; *Gold*; *Rost*; *Ikar*, Sarros, nicht Ohrring.

selbst neben ihnen auf: neben Nimrod ein Ninus, *Νινύας* d. i. Mînavas: und hier öffnet sich für die Thätigkeit der Indianisten noch ein weites Feld, das sich über Griechenland in den Westen hinein erstreckt. Ich führe einige Beispiele an. Wenn membrum dem skrt. *marman* entspricht, dann ist auch *Μεμβλίαρος* (Herod. 4, 147.) soviel wie *marmîvara*: d. i. ein *parapurusha* oder *Ἀγήνωρ* etc.: die Artemis *Κόκκωκα* Paus. V, 15, 4. scheint eine çaçânka, eine Mondgöttin, zu seyn; und wissen wir seit *Prinsep*, dass *σατράπης* mit x'atrapa übereintrifft, so wird auch *Κέκροψ* (vgl. *ἔποψ* neben upupa) ein čakrapa, ein čakravartin seyn. *Var* Ahd. ist skrt. čar, *Fίχνος* čihna: zu vermuthen wenigstens ist erlaubt, die Vandalen seyen eigentlich čandâlâs. Jedoch ist es mir nicht gerade um diese Parallelen zu thun: aber — wie die Königsnamen zu Ninive und Babylon nicht semitisch sind, so auch nicht die Urbevölkerung. Schon die Namen dieser beiden Städte wird Niemand mehr semitisch erklären wollen, und kein Besonnener glauben, dass so wundervolle Bauwerke, solche Mauern, Paläste und Tempel, von arabischen Schafhirten und Hungerleidern geschaffen worden sind. Die Erbauer gingen kraft der Bibel von Süden nordwärts, waren kraft Berosus zu Schiffe gekommen; ich sage: sie kamen aus Kalingadeça, wie dem Hamza zufolge (p. 32.) auch der ältere Name Babylons gelautet hat. Sisuthros [1]), der babylonische Noah, ist Çiçutra = Çiçupâla [1]), das leibhaftige Gegentheil des Çiçumâra; im „grossen Strome" Phrat kehrt uns der Mahânada wieder: und ein *Σιπφάρα*, *Σιππάρα* bietet Ptolemaus hier wie dort. Das babylonische Sippara wird als Sonnenstadt [2]) bezeichnet; und nun bedeutet ja wirklich svar, pers. spar *Sonne*, svaru *Sonnenschein*. Jener Mythus vom Vergraben der Bücher [2]) (ספרים), welcher die hebr. Namensform (z. B. Jes. 36, 19.) nicht erklärt, ist relativ jung; und, da er ein semitischer, kommen die Semiten hinterdrein. — Nunmehr sind wir vorbereitet zu fragen: welches ist die Sprache der assyrischen und babylonischen Keilinschriften? In Babylon wurde zur Zeit des Cyrus aramäisch (*συριστί*) gesprochen. Ob aber nur syrisch an diesem Sammelorte aller Völker? und was denn jenseits vom Tigris? Dem Hebräer ist Assur ein Stammler-, ein welsches Volk (Jes. 28, 12. 33, 19.), wie die Aegypter (Ps. 114, 1.) und die Emoriter (z. B. Jer. 49, 4.); und das Herrschervolk der beiden assyrischen Königsstädte ist jedenfalls kein semitisches. Nicht Ein Königsname in Ninive und Babylon lässt sich semitisch erklären: und doch sind unsere Inschriften der Hauptsache nach königliche Denkmäler. Zweitens: das Alphabet war längst erfunden und über semitisches Sprachgebiet und noch weiter ausgedehnt: von der Buchstabenschrift Rückkehr zur Sylbenschrift wäre der verkehrte Gang, und Letztere für Semi-

1) Beros. bei Richter p. 55—57. — Lassen, Ind. Alterthumskunde I, 674.
2) Beros. bei Richter p. 56.

tismus, der den Vokal nicht coordinirt, ganz ungeeignet. Drittens: vom Babylonischen besitzen wir den Wörterschatz noch in dem Lexikon der Sprache Balaibalan, von dessen Existenz in einer Privatbibliothek zu Bagdad der Generalconsul Rousseau vor 60 Jahren Kenntniss erhielt und weitergab. Auf der kaiserl. Bibliothek zu Paris fand sich eine Handschrift des Werkes vor (N. 188. der pers. Manuscripte; und auf Grund derselben hat Silvestre de Sacy ausführlichen Berichtet erstattet [1]). Dieser Lexikograph selbst schon erklärt den Namen des Sprache Balaibalan aus ihren eigenen Mitteln als = *Sprache des Belebenden*; er hält für möglich, dass neue Wörter in sie hineinerfunden werden können; und Silv. de Sacy sieht in ihr ein mystisches *idiome factice.* Allein jene Namendeutung klingt nicht sehr wahrscheinlich; wenn طُلَيْطُلَة auch nicht Tudela, sondern Toledo meint, so bleibt doch Analogie genug, um in Balaibalan ein Derivat von בָּבֶל, *Βαβυλών* zu erkennen; und dass wir es hier nicht mit einer gemachten Willkürsprache zu thun haben, dürfte leicht zu beweisen seyn. Schlimmsten Falles wurden ihre Elemente einer bezüglichen Landessprache entnommen seyn, deren Bezirk nicht bloss durch den Fundort jenes Buches bestimmt wird. Es bedeutet in diesem Idiom z. B. سبا *Wasser*, dann auch den *éclat onduleux* auf Degenklingen; und mit שְׁבָא zusammen erscheint sehr gewöhnlich דְּדָן: nun aber heisst دَدَن eine Art Schwert; und die Söhne des nördlichen Dedân (*Λὸδαvα*) sind 1 Mos. 25, 3. *Sägenfeiler*, *Schwertfeger*, *Metalllöther*. Die Erklärer der Keilinschriften haben ja auch richtig herausgebracht, *Gott* heisse An auf babylonisch: so lautet sein Name wirklich im Balaibalan! Es ist mir ein Anliegen und ganz eigentlich meine Absicht, mit dem über assyrisch-babylonische Sprache Gesagten der Forschung einen Wink zu geben, der sie vor dem weitern Fortschritt auf verhängnissvollem Irrwege bewahren mag.

Werfen wir schliesslich noch einen Blick überhaupt auf die Inschriftenerklärung und auf die phönicische insonderheit. In graphischer Hinsicht, was die Bestimmung der Zeichen anlangt, scheint mir viel Rühmliches geleistet zu seyn; die Erklärung aber ist dahinter zurückgeblieben. Da wird oft ein Sinn herausgebracht und sich damit begnügt, dass wir Andern uns verwundert fragen, wie doch nur solcher Unsinn in Stein gehauen werden möchte; und man muthet uns zu, die unwahrscheinlichsten Dinge zu glauben. Wie z. B., dass numidischen Inschriften zufolge die Leute 15, 25, 45, 75 Jahre alt geworden seyen; während ועבש am Ende nur *et ex-*

---

1) Not. et Extr. IX. 365—96.

tinctus est bedeutet, gleichwie auch ויסגר 1 Mos. 5, 5 ff. nach längerem Leben ausdrücklich den Riegel schiebt. Die schwere Aufgabe wird dadurch nicht leicht, dass man sich einredet, das Phönicische sey etwas Apartes. Von kleinen dialektischen Verschiedenheiten abgesehn, ist Phönicisch und Hebräisch einerlei, und in dem Maasse eine Erklärung wahrscheinlich, wie sie sich an den bekannten Hebraismus anschliesst. Sie darf der ordinären Redeweise, darf dem Sprachgebrauche nicht zuwiderlauten: und — warum erklärt man den Aeskulap Mēreach der dreisprachigen Inschrift von Sardinien nicht aus מרח Jes. 38, 21? Das Zucken nach falschem Sinne hat übrigens manchmal auch falsche Bestimmung der Buchstaben im Gefolge gehabt. Die Legende einer bekannten Gemme[1] ist מהרי zu lesen: „eile", gesiegelter Brief! eine andere[1]) לחתך ספר.

Bei diesem letzten Geschäfte eines Briefstellers halte ich inne. Als Brief soll, was ich hier mündlich sprach, auch zu den abwesenden Fachgenossen gelangen.

Protokollarischer Bericht über die in Heidelberg vom 27. bis 30. September 1865 abgehaltene Generalversammlung der D. M. G.

Erste Sitzung.

Heidelberg d. 27. Sept. 1865.

Nach Eröffnung der allgemeinen Versammlung constituirte sich die Section der Orientalisten in dem ihr angewiesenen Locale, Hochschulgebäude Nr. IV. Der Präsident, Kirchenrath Prof. Hitzig, leitete die Verhandlung durch eine Rede ein. Nach Beendigung derselben erklärte der Präsident die Versammlung der Orientalisten für eröffnet. Hierauf wurde zur Bildung des Bureau geschritten und auf Vorschlag des Präsidenten Prof. Dr. Roth aus Tübingen zum Vicepräsidenten, Dr. Steiner aus Heidelberg und Dr. Mühlau aus Leipzig durch Acclamation zu Sekretären ernannt. Die Commission zur Prüfung der Monita zur Jahresrechnung wurde aus den beiden Präsidenten, Prof. Gildemeister und Prof. Arnold als Stellvertreter des Monenten zusammengesetzt. Hierauf erstattete letzterer den Jahresbericht des Sekretariats, aus welchem hervorgeht, dass die D. M. G. gegenwärtig 11 Ehrenmitglieder, 30 correspondirende und 329 ordentliche Mitglieder zählt, 12 mehr als im vorigen Jahre. Durch den Tod verlor die Gesellschaft das corresp. Mitglied Isenberg und die ordentlichen Mitglieder Gruel, Gliemann, Niedner, Krafft und Wex. 30 ordentliche Mitglieder sind seit der letzten Generalversammlung neu beigetreten

1) Levy, Phönic. Studien II, 40. 37.

Im Uebrigen hat sich in den Verhältnissen der Gesellschaft nichts geändert. Hieran knüpfte Prof. Roth die Mittheilung, dass die Kgl. Württembergische Regierung den bisherigen Jahresbeitrag von 200 fl. für eine Etatsperiode von 3 Jahren wieder bewilligt habe. Den von Prof. Gosche schriftlich eingesandten Bibliotheks-Bericht trug Prof. Arnold vor und schloss daran die Bitte um fernere Unterstützung der Gesellschafts-Bibliothek, namentlich durch Einsendung der von den Mitgliedern verfassten Schriften, so wie um Einsendung von Photographien der Mitglieder für das Album, welches zur Ansicht vorgelegt wurde (vgl. Protocoll. Bericht über die Generalvers. zu Meissen, 2. Sitzung. Zeitschr. Bd. XVIII, S. 384). Auf Antrag des Prof. Gildemeister und des Vicepräsidenten wird die Anfertigung eines Katalogs der Gesellschaftsbibliothek beschlossen und die Ausführung des Beschlusses dem Vorstande überwiesen. Mit Ankündigung der zu haltenden Vorträge und Feststellung der Tagesordnung für die folgende Sitzung wird die erste Sitzung um 1 Uhr geschlossen.

Zweite Sitzung.

Heidelberg d. 28. Sept. 1865.

Der Präsident eröffnet um 9 Uhr die Sitzung mit der Mittheilung, dass das ordentliche Mitglied der DMG., S. K. Hoheit Prinz Wilhelm von Baden zur Theilnahme an den Verhandlungen eingeladen worden sei, so wie dass Prof. Dillmann, der leider am persönlichen Erscheinen verhindert sei, der Versammlung seinen Gruss bringe. Nach Vorlesung und Genehmigung des gestrigen Protokolls erstattete Prof. Arnold im Namen der für die Rechnungsablegung eingesetzten Commission Bericht über die gemachten Monita, welche alle als durch die Beantwortung erledigt erachtet wurden, worauf die Gesellschaft dem Cassirer Decharge ertheilte. Prof. Brockhaus bemerkte bei dieser Gelegenheit, dass die von der Kais. Oesterreichischen Regierung zugesicherte Unterstützung von 500 fl. in den letzten zwei Jahren nicht ausgezahlt worden sei, dass aber Hoffnung vorhanden sei, die betreffenden 1000 fl. noch nachträglich zu erhalten. Es folgte der Redactions-Bericht des Prof. Brockhaus, an dessen Schlusse derselbe erklärte, dass er nun nach 15jähriger Amtsführung fest entschlossen sei, aus dem geschäftsleitenden Vorstande auszuscheiden, worauf ihm der Präsident im Namen der Gesellschaft den wärmsten Dank für die lange, aufopfernde Wirksamkeit als Vorstandsmitglied und Redakteur der Zeitschrift aussprach. An den Redaktionsbericht anknüpfend beantragte Prof. Fleischer, die Gesellschaft möge die Geschäftsführer beauftragen, den ermässigten Preis des zweiten Heftes des Kâmil auf dem Umschlage des nächsten Heftes der Zeitschrift bekannt zu machen, was einstimmig angenommen wurde. Ebenderselbe machte Mittheilungen über die Sachlage in Betreff der rückständigen wissenschaftlichen Jahresberichte von 1861—1864. Dem in Hannover gegebenen Versprechen (s. 3. Sitzung Ztschr. Bd. XIX. S. 362) ist Prof. Gosche in so weit nachgekommen, dass die Jahresberichte über 1859—61 im Manuscripte vorliegen und der Druck schon begonnen hat, die über 1862—64 aber nach Prof. Gosche's schriftlicher Zusage in Leipzig demnächst im MS. eintreffen sollen. Prof. Fleischer stellt nun einen doppelten Antrag an die Gesellschaft: 1) Die Generalversammlung möge genehmigen, dass der Druck der

rückständigen Jahresberichte von 1859—61 und 1862—64 in der angefangenen Weise fortgesetzt und die Versendung der fertig gewordenen Hefte mit den gleichzeitig erscheinenden Heften der Zeitschrift erfolgen möge; 2) die Generalversammlung möge auf den Wunsch des Prof. Gosche diesen auch fernerhin mit der Abfassung der Jahresberichte in der von ihm selbst bezeichneten regelmässigen Weise betrauen. Beide Anträge wurden von der Versammlung einstimmig angenommen. Es folgten nun die wissenschaftlichen Vorträge. Vom Consul Blau war eine Abhandlung: über die Benu Hadur und den jüdischen Propheten Barachja [1], eingegangen, über deren Inhalt der Vorsitzende kurz referirte; hierauf folgten die Vorträge des Diacon. Dr. Trumpp: über die Indischen Kâfir's und des Prof. Roth: über gelehrte Tradition im Alterthume. Nach Feststellung der nächsten Tagesordnung wurde die Sitzung 11¼ Uhr geschlossen.

Dritte Sitzung.

Heidelberg d. 29. Sept. 1865.

Die Sitzung begann um 9 Uhr mit Verlesung des Protokolls der vorigen. Hierauf legte Dr. Euting der Versammlung Druckproben und handschriftliche Copien mandäischer Texte der Pariser und Londoner Bibliotheken vor, woran er einen Vortrag über die Mandäer und ihre Litteratur knüpfte. Der Präsident stellte den Antrag, die DMG. solle die Herausgabe der mandäischen Werke materiell unterstützen, was Prof. Brockhaus für eine Pflicht der Gesellschaft hielt, zugleich aber es für das Zweckmässigste erachtete, dies dem Vorstande zu überlassen, an welchen Dr. Euting bestimmte Anträge in dieser Beziehung richten möge. Nachdem noch Prof. Reuss, Fleischer und Gildemeister Fragen an Dr. Euting gerichtet und sich an der Discussion betheiligt haben, wird folgende Resolution angenommen: „Die Versammlung empfiehlt dem Vorstande, die Bestrebungen des Dr. Euting zum Zwecke der Herausgabe mandäischer Schriften mit einer angemessenen Summe zu unterstützen." Ein Antrag des Stadtpfarrers Dr. Wolff: die neuerdings in England zusammengetretene Gesellschaft für Erforschung Palästina's von Seiten der DMG. und der Orientalistenversammlung in Heidelberg durch deren Präsidenten zu begrüssen, wurde nach kurzer Besprechung einstimmig angenommen. Es folgte ein Vortrag des Dr. Ley über die Allitteration im Hebräischen [2], der aber der Kürze der Zeit wegen nicht zu Ende geführt werden konnte; eben so konnte auch der von Prof. Gosche eingesandte wissenschaftl. Jahresbericht für 1864—65 durch Prof. Fleischer nur im Auszuge mitgetheilt werden. Durch die von Oberstudienrath Hassler gemachte Mittheilung, dass von Seiten der Commission der Philologen Halle als Ort für die Versammlung des nächsten Jahres gewählt worden sei, wurde die Versammlung einigermassen überrascht, da ihr Präsident gegen den bisherigen Usus zu der Berathung nicht hinzugezogen war. Auf des Vicepräs. Antrag wurde beschlossen, Schritte durch unsern Präsidenten zu thun, dieses unser Recht auf gemeinsame Beschlussnahme für die Zukunft

1) Vgl. S. 171.
2) Vgl. S. 180 ff.

zu wahren[1]. Zum Präsidenten der nächsten Orientalisten-Versammlung wurde durch Acclamation Prof. Hupfeld, und für den Fall, dass dieser die Wahl ablehnen sollte, Prof. Pott in Halle ernannt[2]. Hierauf wurde zur Vorstandswahl geschritten. Für die in Augsburg 1862 gewählten drei Vorstandsmitglieder, Prof. Brockhaus, Müller und Freih. v. Schlechta wurden durch Stimmzettel gewählt: Freihr. v. Schlechta 15 Stimmen, Kirchenr Hitzig 13 St., Prof Fleischer 12 St., Prof. Roth und Brockhaus je 2 St., Prof Curtius 1 St. Der Vorstand besteht hiernach aus den Herren:

gewählt in Meissen 1863:	in Hannover 1864:	in Heidelberg 1865:
Anger	Pott	Fleischer
Arnold	Rödiger	Hitzig
Gosche	Stenzler	v. Schlechta.
Krehl	Wüstenfeld.	

Im Auftrage des Prof. Weber in Berlin bat Prof Brockhaus die DMG., sich an der in Aussicht genommenen Bopp-Stiftung mit einer Summe von 100 ℛ zu betheiligen; wegen zu weit vorgeschrittener Zeit wurde die Discussion dieses Antrages auf die morgende letzte Sitzung vertagt. Schluss der Sitzung: 11½ Uhr.

Vierte Sitzung.

Heidelberg d. 30. Sept. 1865.

Die Sitzung wurde um 9 Uhr mit Vorlesung des Protokolls eröffnet. Der nächste Gegenstand der Tagesordnung war der gestern von Prof Brockhaus gestellte Antrag auf Betheiligung der DMG. an der Bopp-Stiftung, welchen der Antragsteller zunächst motivirte. Eine längere Diskussion an welcher sich die Herren Steinthal, Roth, Gildemeister, Reuss betheiligten, rief die Frage hervor, in wie weit die Zwecke der Bopp-Stiftung mit denen der DMG übereinstimmten, und da dies bis jetzt noch durchaus nicht klar zu erkennen sey, fand der Antrag des Prof. Reuss schliesslich die allgemeine Zustimmung: „In Betracht, dass zur Stunde die Art der Verwendung des zu schaffenden Capitals der beabsichtigten Bopp-Stiftung noch nicht bekannt ist, beschliesst die Gesellschaft, erst in der nächstjährigen Versammlung zu Halle über eine derartige Unterstützung zu entscheiden." Darauf folgte ein Vortrag des Präsidenten über Henoch und Annakos[3] und ein Referat des Vicepräsidenten über einen von Jul. Oppert[4] in Paris eingegangenen Brief, durch welchen die

1) Es hat sich später durch Rücksprache mit dem Präsidium der allgem. Versammlung ergeben, dass diese Nichtbeachtung des Präsidenten der oriental. Section keine beabsichtigte, sondern nur durch ein Missverständniss veranlasst war.

2) Prof. Hupfeld hat, so dankbar er auch für das ihm dadurch bewiesene Vertrauen sei, die Wahl doch abgelehnt, hauptsächlich weil er gerade zur Zeit der Versammlung einer grösseren Reise wegen von Halle abwesend sein werde. Prof Pott hat die Wahl angenommen, freilich noch nicht definitiv, da auch seine Anwesenheit zur Zeit der Versammlung von den Umständen abhänge.

3) S. S. 184 ff. 4) S. S. 176 ff.

Versammlung mit den neuesten Resultaten seiner Forschungen über die Keilinschriften bekannt gemacht wird. Den Dank der Versammlung an das Präsidium und das Büreau sprach Prof. Reuss aus, worauf der Präsident nach kurzen Abschiedsworten die Sitzung um 10½ Uhr schloss

Verzeichniss
der Theilnehmer der Orientalisten-Versammlung in Heidelberg [1].

*1. J. Gildemeister, Prof. zu Bonn.
*2. H. L. Fleischer, Prof. zu Leipzig.
*3. J. J. Stähelin, Prof. zu Basel
*4. Dr Ernst Trumpp, Diaconus in Pfullingen
*5. Prof. Dr. Roth aus Tubingen.
*6. Stadtpfarrer Dr. Wolff in Rottweil.
*7. W Cottler, Prof aus Strassburg
*8. G. Weil, Prof. in Heidelberg
*9. Hermann Brockhaus, Prof in Leipzig
*10. H Steinthal, Prof. aus Berlin.
*11. Ed Reuss, Prof in Strassburg.
*12. Dr Euting aus Stuttgart.
13. Jul Grill, Repetent in Ludwigsburg.
14. Dr. Ley, Gymnasiallehrer aus Saarbrücken
*15. Dr. H Steiner in Heidelberg.
*16. Eugen Prym aus Duren, stud lingg orientt in Leipzig
*17. Dr. F. Mühlau aus Leipzig
*18. Dr. Ed. Vilmar, a. o Prof aus Marburg.
*19. Prof. Dr. Jülg aus Innsbruck.
*20. Prof. Dr. Hitzig aus Heidelberg
21. Dr. Steitz, Stadtpfarrer aus Frankfurt a. M.
*22. Dr. Hassler, Oberstudienrath aus Ulm
*23. Prof. Dr. Arnold aus Halle
24. J. Anastasiades aus Caesarea in Cappadocien.
*25. Dr. Fr. Schröring aus Wismar
26 Dr. Reckendorf aus Heidelberg.
27. Dr. Alois Müller aus Wien.
28. Dr. D Schenkel, Prof in Heidelberg
29. Dr. A Rothe, Prof in Heidelberg
30. Dr. W Gass, Prof. in Giessen.
31. Georg Hilliger, stud. theol. aus Frankfurt a. M

---

1) Die Aufführung erfolgt nach der eigenhändigen Einzeichnung Die mit * Bezeichneten sind Mitglieder der D M. Gesellschaft

Extract

aus der Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der Casse der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft auf das Jahr 1864.

Einnahmen.

2719 ℛ 25 Ngr 6 ₰. Kassenbestand vom Jahre 1863.
315 „ 21 „ 7 „ auf rückständige Jahresbeiträge der Mitglieder für frühere Jahre.
1066 „ 9 „ 1 „ Jahresbeiträge derselben für 1864.
88 „ — „ — „ Zinsen von hypothek. angelegten Geldern.
— „ — „ — „ für frühere Jahrgänge der Zeitschrift und für Abhandlungen.
— „ 18 „ — „ zurückerstattete Auslagen.
711 „ 8 „ 5 „ Unterstützungen, als:
111 ℛ 8 Ngr 5 ₰ (200 fl. rh.) von der Kön. Würtemberg. Regierung.
300 „ — „ — „ von der Kön. Preuss. Regierung.
300 „ — „ — „ von der Kön. Sächs. Regierung.
930 „ 12 „ 3 „ { 643 ℛ 14 Ngr — ₰ Einnahme der Rechnung der Brockhaus'schen Buchhdl. auf das J. 1863.
286 „ 28 „ 3 „ als von letzterer als Saldo-Uebertrag auf Rechn. 1865 gewährter Credit. }

5845 ℛ 5 Ngr 5 ₰. Summa. Hiervon
3568 „ 21 „ 6 „ Summa der Ausgaben, verbleiben

2276 ℛ 13 Ngr 9 ₰. Bestand.

Ausgaben.

1768 ℛ 19 Ngr 2 ₰. für Druck der Zeitschrift und Abhandlungen, ingleichen für Lithographien, u. s. w.
140 „ — „ — „ Selbstverlag und Unterstützung orientalischer Druckwerke.
733 „ 21 „ 8 „ Honorare für die Zeitschr. und Abhandlungen.
161 „ 7 „ 2 „ dergl. für den Redacteur, Sekretär, Bibliothekar, Bibliotheks-Bevollmächtigten und Rechnungsmonenten, sowie Provision der Buchh. F. A. Brockhaus auf d. Absatz u. für Versendung d. Zeitschr. u. Abhandlungen.
50 „ — „ — „ dergl. für Kassenführung.
75 „ — „ — „ Reisekosten zur Generalversammlung.
— „ — „ — „ zur Completirung der Bibliothek.
99 „ 17 „ 5 „ für Buchbinderarbeit.
63 „ 23 „ 1 „ Porti etc.
2 „ 15 „ — „ für Druck und Ausfertigung von Diplomen.
171 „ 7 „ 5 „ Insgemein.

3568 ℛ 21 Ngr 6 ₰ Summa.

Prof. K. A. Weber,
als Monent.

F. A. Brockhaus,
d. Z. Cassirer.

Als ordentliche Mitglieder sind der Gesellschaft beigetreten:

für 1865:

659. Herr W. Cottler, Professor in Strassburg.
660. „ Ed. Sachau, Stud. phil. in Leipzig.
661. „ Albert Socin, Stud. phil. in Göttingen.
662. „ Aug. Müller aus Stettin, Stud. or. in Halle.

für 1866:

663. „ Heinrich Goldmann, Secretär in Berlin.
664. „ Georg Hilliger, Stud. theol. in Göttingen.
665. „ Dr. J. König, Prof. d. A. T. Literatur zu Freiburg im Breisgau.
666. „ Hartwig Derenbourg, Stud. phil. in Leipzig.
667. Die öffentliche Stadt-Bibliothek zu Hamburg.
668. Herr Dr. J. B. Wenig, Prof. d. bibl. Einleitung u. d. or. Sprachen an d. Univ. zu Innsbruck.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft die ordentlichen Mitglieder:

H. Gymnasialdirector Dr. Wex in Schwerin.
Sir Heinr. Barth, Prof. an d. Univ. in Berlin († 25. Nov. in Berlin).
H. Staatsrath Fr. Soret in Genf († d. 17. Dec.).
H. Geh. Rath Friedrich Rückert in Neusess † 31. Januar 1866.

Ihren Austritt haben erklärt:

H. Dr. Philippson in Bonn und H. Gymnasialdirector Gladisch in Krotoschin.

Veränderungen des Wohnortes u. s. w.:

Herr Dr. Jos. Werner in Frankfurt a. M., jetzt in Fürth.
„ P. Pius Zingerle, jetzt Superior des Benedictiner-Collegiums und Gymnasiallehrer in Meran.

300 Thlr. Unterstützung seitens der Kgl. Sächs. Regierung sind an die Kasse der Gesellschaft ausgezahlt worden.

Seitens der K. K. Oesterreichischen Regierung ist in Folge Allerhöchster Entschliessung vom 25. Juli 1864 ein Jahresbeitrag von 525 fl. ö. W. auf die Dauer von drei Jahren bewilligt und sind die erste und zweite Jahresrate im Betrag von 664 Thlr. 16 ngr. an die Casse der Gesellschaft ausgezahlt worden.

Verzeichniss der bis zum 31. Januar 1866 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w.[1]

(Vgl. Bd. XIX, S. 682—6 5.)

I. Fortsetzungen.

Von der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften zu St. Petersburg:

1. Zu Nr. 9. Bulletin de l'Académie Impériale des sciences de St.-Pétersbourg. T. VII (No. 3—6. T. VIII. No. 1—6. St.-Pétersbourg 1864. 1865. 4.

Von der Asiatischen Gesellschaft von Grossbritannien u. Irland:

2. Zu Nr. 29. The Journal of the Roy. Asiatic Society of Great Britain and Ireland. Vol. XVIII. Part 2. Vol. XX. Part 1. 2. London. 1861—1863. — New Series. Vol. I. Part 1. 2. London 1864. 1865. 8.

Von der D. M. G.:

3. Zu Nr. 155. Zeitschrift der D. M. G. Bd. XIX. H. 3 u. 4. Mit 1 Kupfertafel. Leipzig 1865. 8.

Von der Königl. Bayerischen Akademie der Wissenschaften:

4. Zu Nr. 183. Abhandlungen der philos.-philolog. Classe der königl. bayer. Akad. d. Wiss. 9. Bds. 3. Abtheilung. In der Reihe der Denkschriften der XXXVI. Bd. München 1863.

Von der Asiatischen Gesellschaft in Paris:

5. Zu Nr. 202. Journal asiatique. 6e serie. T. I. II. Paris 1863. T. IV. No. 16 (Déc. Paris 1864. 8.

Von der Königl. Gesellschaft d. Wissensch. in Göttingen:

6. Zu Nr. 239. a. Göttinger gelehrte Anzeigen auf das Jahr 1861. 1862. 1863. Je 3 Bände. 8. Auf das Jahr 1864. Gött. 1865. 2 Bände. 8.
   b. Nachrichten von der Georg-Augusts-Universität und der Königl. Ges. d. Wiss. vom J. 1861. 1862. 1863. Je 1 Band. 8. Nachrichten von der Königl. Ges. d. Wiss. und der Georg-Augusts-Universität aus dem J. 1864. Gött. 1865. 1 Band. 8.

Vom Verfasser:

7. Zu Nr. 248. Indische Alterthumskunde von *Chr. Lassen*. 1. Bd. 1. Hälfte: Geographie und Ethnographie. 2. Aufl. Leipzig 1866. 8.

Von der Kaiserl. Akademie d. Wissensch. in Wien:

8. Zu Nr. 294. a. Sitzungsberichte der kaiserl. Akad. d. Wiss. Philos.-histor. Classe. Bd. XL. H. 3. 4 u. 5. 1862. Oct.-Dec. Bd. XLI. H. 1. 2. 1863. Januar. Febr. Bd. XLIV. H. 2 u. 3. 1863. Nov. u. Dec. Bd. XLV. H. 1. 2. 3. 1864. Januar-März. Bd. XLVI. H. 1 u. 2. 3. 1864. April-Juni. Bd. XLVII. H. 1. 2. 1864. Juli-October. Bd. XLVIII. 1 u. 2. 1864. Nov. u. Dec. Wien. 8.

1) Die geehrten Zusender, soweit sie Mitglieder der D. M. G. sind, werden ersucht, die Aufnahme ihrer Geschenke in diesem fortlaufenden Verzeichnisse zugleich als den von der Bibliothek ausgestellten Empfangschein zu betrachten.
Die Bibliotheksverwaltung der D. M. G.
Prof. Gosche. Prof. [illegible]

b. Register zu den Bänden 31 bis 40 der Sitzungsberichte der philos.-histor. Cl. d. kaiserl. Akad. d. Wiss. Wien 1863. 8.

9. Zu Nr. 295. a. Archiv f. d. Kunde österreich. Geschichts-Quellen. 28. Bd. 2. Hälfte. 1863. 29. Bd. 1. u. 2. Hälfte. 1863. 31. Bd. 1. 2. Hälfte. 1864. 32. Bd. 1. u. 2. Hälfte. 1865. Wien. 8.

b. Fontes rerum austriacarum. 1. Abth. Scriptores Bd. V. 1863. Bd. VI. Th. II. 1865. Wien. 8. — 2. Abth. Diplomataria et Acta. Bd. XXI. 1865. Bd. XXII. 1863. Bd. XXIII. 1865. Wien. 8.

Von der D. M. G.:

10. Zu Nr. 368. Indische Studien. Von *A. Weber*. Mit Unterstützung der D. M. G. 9. Bd. 2. u. 3. Heft. Leipzig 1865. 8.

Von dem Verleger:

11. Zu Nr. 533—538. Kurzgefasstes exeget. Handbuch zum A. T. Bd. VI. S. 460.

Von der Asiatischen Gesellschaft von Bengalen:

12. Zu Nr. 593 u. 594. Bibliotheca Indica. No. 165. Calcutta 1860. No. 166—168. Calc. 1861. No. 183—193. Calc. 1862. No. 194—201. Calc. 1863. No. 203. 205—208. Calc. 1864. — New Series. No. 2—5. Calc. 1860. No. 6. 7. Calc. 1861. 23—37. No. 28 mit General Index in duplo. Calc. 1862. No. 38—41. Calc. 1863. No. 50. 53. 55—64. 66. 67. Calc. 1864. 8.

Von der Königl. geograph. Gesellschaft in London:

13. Zu Nr. 609. a. The Journal of the Roy. Geographical Society. Vol. 33. 1863. Vol. 34. 1864. London. 8.

b. Proceedings of the Roy. Geographical Society. No. IX. April and May 1857. — Vol. IV. No. IV. Address at the anniversary *meeting*, 28th May 1860. — Vol. V. No. II. 1861. — On the relative powers of glaciers and floating icebergs in modifying the surface of the earth. From the Address of the President, May 23. 1864. Vol. VIII. No. IV. No. VI. 1864. — Vol. IX. No. I—IV. 1865. No. V. Address at the anniversary meeting, 22nd May 1865. No. VI. 1865. — Vol. X. No. 1. 1865. London. 8.

Von der Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften zu Berlin:

14. Zu Nr. 641. Philologische und historische Abhandlungen der Königl. Akad. d. Wiss. Aus dem J. 1863. Berlin 1864. 4.

15. Zu Nr. 642. Monatsberichte der Königl. Preuss. Akad. d. Wiss. Aus den J. 1861. 1862. 1864. Berlin 1862—65. 8.

Von den Curatoren der Univers. Leyden:

16. Zu Nr. 831. Catalogus codd. orientt. bibliothecae Academiae Lugduno-Batavae auctoribus *P. de Jong* et *M. J. de Goeje*. Vol. III. Lugd. Bat. 1865.

Von dem Herausgeber:

17. Zu Nr. 911. Ibn-el-Athiri Chronicon quod perfectissimum inscribitur. Vol. VII. annos h. 228—294 continens, ed. *C. J. Tornberg*. Publico sumtu. Lugd. Bat. 1865. gr. 8.

Von den Curatoren der Univers. Leyden:

18. Zu Nr. 1043. Abū 'l-Maḥāsin Ibn Tagri Bardii Annales etc. T. II. partem posteriorem, complectentem annotationis supplementa et indices, ed. *T. G. J. Juynboll*. Lugd. Bat. 1861. 8.

Von der Asiatischen Gesellschaft von Bengalen:

19. Zu Nr. 1044. Journal of the Asiatic Society of Bengal. New Series. No. CVI. No. 1. CVII. No. 2. 1861. No. CX. No. 1. 1862. No. CXII. No. 3. 1862. No. CXIV. No. 5. 1862. No. CXV. No. 1. 1863. No. CXVI. No. 2. 1863. — Supplementary Number. Vol. XXXII. 1863. — No. CXIX.

No. 1. 1864. No. CXXI. No. 3. 1864. No. CXXII. No. 4. 1864. No. CXXIII. No. 5. 1864. — Supplementary Number (Vol. XXXIII. 1864. — Index and Contents of Vol. XXXIII. 1865. New Series. Part I: No. CXXV. No. 1. 1865. No. CXXVI. No. 2. 1865. No. CXXIX. No. 3. 1865. — Part II: No. CXXIV. No. 1. 1865. No. CXXVII. No. 2. 1865. No. CXXVIII. No. 3. 1865. Calc. 8.

Von dem historischen Vereine für Steiermark:

20. Zu Nr. 1232. a. Mittheilungen des histor. Vereines für Steiermark. 9. Heft. Gratz 1859. 8.

b. Bericht über die X. allgemeine Versammlung des histor. Vereines für Steiermark am 16. Apr. 1859. 8.

c. 10. 11. Jahresbericht des histor. Vereines für Steiermark. 1858—59. 1859—60. 8.

Von der Bataviaschen Gesellschaft für Künste u. Wissenschaften:

21. Zu Nr. 1422. a. Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Deel XXX. XXXI. Batavia 1863. 1864. 4.

b. Notulen van de Algemeene en Bestuurs-Vergaderingen van hat Batav. Genootsch. v. K. en W. Deel I. Aflevering 1—4. Batavia 1863—64. 8.

22. Zu Nr. 1456. Tijdschrift voor indische taal-, land- en volkenkunde. Deel XIII. 4e Serie, Deel IV. Aflev. 1—6. 1863—64. — Deel XIV. 4e Serie, Deel V. Aflev. 1—4. 1863—64. Batavia. 8.

Von dem Herausgeber:

23. Zu Nr. 1509. Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums. Herausgeg. von Dr. *Z. Frankel*. 10. Jahrg. Juni. Juli. August 1861. — 11. Jahrg. März. September. December. 1862. — 12. Jahrg. April. Mai. Juni. Juli. September. 1863. Breslau. 8.

Von der Geographischen Gesellschaft in Paris:

24. Zu Nr. 1521. Bulletin de la Société de Géographie. Cinquième Série. T. I. no. 4—6. Avril-Juin 1861. T. II. no. 7. Juillet 1861. Société de Géographie. 1861. XLI. Année. Liste des membres etc. T. III. no. 18. Juin 1862. T. IV. no. 19. 22. 23. Juillet. Octobre. Novembre 1862. T. V. no. 26—32. Février—Août 1863. (Die folgenden Monatshefte ohne Serien-, Band- und Numer-Angabe:) Avril. Août. Octobre. Novembre. Décembre 1864. Janvier—Juin. Septembre 1865. Paris. 8.

Von J. Perthes' geographischer Anstalt:

25. Zu Nr. 1644. Mittheilungen aus J. Perthes' geographischer Anstalt u. s. w., von Dr. *A. Petermann*. 1864. IX. X. XI. — 1865. II. III. (Dazu: Verlags-Catalog von J. Perthes. August 1864.

Von dem Königl. Institut für die Sprach-, Land- und Völkerkunde von Niederländisch-Indien:

26. Zu Nr. 1674. Bijdragen tot de taal- land- en volkenkunde van Nederlandsch Indië. Nieuwe Volgreeks. 4e Deel. 5e en laatste Stuk. 1862. 5e Deel. 1862. Atlas van Kaarten over Nieuw Guinea. 1862. Gehörig zu Bijdragen &c. 5e Deel. 6e Deel. 1e en 2e Stuk. 1862. 5e. 6e Stuk. 1863. 7e Deel. 1e. 2e Stuk. 1863. 5e Stuk. 1864. 8e Deel. 1e—5e Stuk. 1865. Amsterd. 8.

Vom Herrn Director Dr. Z. Frankel in Breslau:

27. Zu Nr. 1831. Jahresbericht des jüdisch-theologischen Seminars „Fraenkel'scher Stiftung". Breslau 1866. gr. 8.

Von dem Königl. Institut für die Sprach-, Land- und Völkerkunde von Niederländisch-Indien:

28. Zu Nr. 1856. Werken van het Koningl. Instituut voor taal-, land- en volkenkunde van Nederlandsch Indië. 2e Afdeeling. Afzonderlijke Werken.

Reistogten in de Afdeeling Gorontalo, door *C. B. H. von Rosenberg* Amsterdam 1865.

Von der D. M. G.:

29. Zu Nr. 1867. Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, herausgeg. von der D. M. G. IV. Bd. Nr. 1. Indische Hausregeln. Sanskrit u. Deutsch herausg. von *A. F. Stenzler*. I. Âçvalâyana. II. Heft. Uebersetzung. Leipzig 1865.

Von der D. M. G. durch Subscription:

30. Zu Nr. 1935. Hadikat al-ahbâr. (Beiruter Journal in arab. Sprache) No. 377—385. fol.

Von Herrn W. Muir:

31. Zu Nr. 2012. The Life of Mahomet and history of Islam &c. By *William Muir*, Esq. Vol. III. Vol. IV. London 1861. 8.

Von der Redaction:

32. Zu Nr. 2120. a. Revue orientale et américaine publiée sous les auspices de la Société d'Ethnographie. 2e année. No. 14. 1859. — 3e année. No. 16. 18. 21. 24. 25. 26. 27. 1860. — 4e année. No. 28. 29. 31. 40—44. 47. 1862. No. 54: Rapport annuel. 1864. Paris. 8.

b. Comptes-rendus des séances de la Société d'Ethnographie américaine et orientale. T. II. Paris 1860. 8.

Von der Direction der Herzogl. Sammlungen zu Gotha:

33. Zu Nr. 2203. Die Orientalischen Handschriften der Herzogl. Bibliothek zu Gotha . . . verzeichnet von Dr. *W. Pertsch*. Th. 2. Die türkischen Handschriften. Wien 1864.

Von der Kaiserl. Russischen geographischen Gesellschaft:

34. Zu Nr. 2244. Compte rendu de la Société Impériale géographique de Russie pour l'année 1864. St.-Pétersbourg 1865.

Von der Königl. Bayerischen Akademie der Wissenschaften:

35. Zu Nr. 2327. Sitzungsberichte der königl. bayer. Akademie der Wissenschaften zu München. 1862. I. Heft 2—4. II. H. 1. — 1863. I. H. 3. II. H. 2. — 1864. I. H. 3. 4. Supplement-H. 5. II. H. 1. 1865. I. H. 3. 4. München. 8.

Vom Verfasser:

36. Zu Nr. 2386. Cours d'Hindoustani à l'École des langues orientales vivantes. Discours d'ouverture du 4 Déc. 1865. 8. [Par M. *Garcin de Tassy*.]

Von dem Verleger, Herrn Didier in Paris:

37. Zu Nr. 2452. Revue archéologique. Nouvelle Série. 4e année. VIII—X. Août—Oct. 1863. — 5e année. III. IX—XII. Mars. Sept.—Déc. 1864. — 6e année. IV—XII. Avril—Déc. 1865. Paris. gr. 8.

Von der Verlagsbuchhandlung:

38. Zu Nr. 2763. *Trübner's* American and Oriental Literary Record. No. 10. London 1865. 4.

II. Andere Werke.

Von den Hinterlassenen Ét. Quatremère's:

2767. Notice sur M. Étienne Quatremère, par M. *Barthélemy Saint-Hilaire*. Paris 1861. fol. (50 Exx. zur Vertheilung an die Bibliothek und Mitglieder der D. M. G.)

Vom Britischen Museum:

2768. The Cuneiform Inscriptions of Western Asia, Vol. I. A Selection from

the historical Inscriptions of Chaldaea, Assyria, and Babylonia, prepared for publication by *H. C. Rawlinson*, assisted by *Edwin Norris*. London 1861. Imp.-fol.

Von den Curatoren der Universität Leyden:

2769. Historia chalifatus Omari II., Jazîdi II. et Hischâmi, sumta ex libro, cui titulus est: كتاب العيون والحدائق في اخبار الحقائق, quam e codice Leyd. nunc primum edidit *M. J. de Goeje*. Lugd. Bat. 1865. 8.

2770. Homonyma inter nomina relativa, auctore Ibno 'l-Kaisarání, quae cum appendice Abu Musae Ispahanensis e codd. Leyd. et Berolin. edidit *P. de Jong*. Lugd. Bat. 1865. 8.

Von den Verlagsbuchhandlungen:

2771. Zeitschrift für ägyptische Sprache und Alterthumskunde, herausgeg. von Prof. Dr. *R. Lepsius* unter Mitwirkung von Dr. *H. Brugsch*. Juli — December 1863. Jan. — Dec. 1864. Jan. — Dec. 1865. Leipzig, J. C. Hinrichs. 4.

2772. Chaldäisches Wörterbuch über die Targumim und einen grossen Theil des rabbinischen Schriftthums. Von Rabb. Dr. *J. Levy*. 1. Lieferung. Leipzig. Baumgärtner's Buchhandlung. 1866. 4.

Von den Verfassern, Herausgebern und Redacteuren:

2773. Mémoire sur le Royaume de Mésène et de la Kharacène, par M. *Reinaud*. Paris 1854. 8.

2774. Mémoire sur le Périple de la mer Érythrée et sur la navigation des mers orientales, au milieu du 3ème siècle de l'ère chrétienne, par M. *Reinaud*. Paris 1854. 8.

2775. A Contribution towards the Index to the Bibliography of the Indian philosophical Systems. By *Fitzedward Hall*. Calcutta 1859. 8. 2 Exx.

2776. Brata Joeda, indisch-javaansch Heldendicht, voor de uitgave bewerkt door *A. B. Cohen Stuart*. Uitgegeven door het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. 2 Theile. Batavia 1860. 4.

2777. *F. W. Newman*, University College, London, New Arabic Literature in European type. November, 1861. 8. (1 halber Bogen. 25 Exx.)

2778. *W. H. J. Bleek*, Comparative Grammar of South African Languages. Part I. Phonology. Cape Town 1862. 8.

2779. Mnemosyne. Bibliotheca philologica Batava. Scrips. et colleg. *J. Bake* et *C. G. Cobet*. Vol. XI. Pars IV. Novae Seriei Vol. II. Pars IV. Amstelodami 1862. 8.

2780. Mirchond's Berättelse om Askaniernas Konungaätt i Persien. Lund 1863. 4. (Inaugurations-Programm von Prof. *C. J. Tornberg*.)

2781. Ibn-el-Athir's Berättelse om Arabernas Eröfring af Spanien. Lund 1865. 4. (Promotions-Programm von Prof. *C. J. Tornberg*.)

2782. *G. Wolf*, Judentaufen in Oesterreich. Wien 1863. 8.

2783. The Principles of Biology. By *Herbert Spencer*. Number 8. April, 1863. London 1863. 8.

2784. *M. F. Woepcke*, Passages relatifs à des sommations de séries de cubes, extraits de trois manuscrits arabes inédits de la Bibliothèque Impériale de Paris. Rome 1864. 4.

2785. *M. F. Woepcke*, Passages relatifs à des sommations de séries de cubes, extraits de deux manuscrits arabes inédits du British Museum de Londres. Rome 1864. 4.

2786. Kholâçat al Hissâb, ou Quintessence du calcul, par Behâ-eddin al Aamouli, traduit et annoté par *Aristide Marre*. 2ème édit. Rome 1864. 4.

2787. Le Talkhys d'Ibn Albannâ publié et traduit d'après un ms. inédit de la Bibliothèque Bodléyenne par *Aristide Marre.* Rome 1865. 4.

2788. Lectures on the sources of the Nile. By Dr. *Charles T. Beke.* London 1864. 8.

2789. Jacob's Flight: or a Pilgrimage to Harran and thence in the Patriarch's Footsteps into the Promised Land. With Illustrations. By Mrs. *Beke.* With an Introduction and a Map by Dr. *Beke.* London 1865. 8.

2790. *Edw. Hincks,* On the Assyrio-Babylonian measures of time. From the Transactions of the Roy. Irish Academy, Vol. XXIV. Read April 10th, 1865. Dublin 1865. 4.

2791. *Edw. Hincks,* On the various years and months in use among the Egyptians. From the Transactions of the Roy. Irish Academy. Vol. XXIV. Read June 26th, 1865. Dublin 1865. 4.

2792. *W. Wright,* Contributions to the Apocryphal Literature of the New Testament, collected and edited from syriac Mss. in the British Museum, with an english translation and notes. London 1865. 8.

2793. The thirty-first Chapter of the Book entitled The Lamp that guides to Salvation, by Abu Nasr Yahyā Ibn Harīr al Takrītī. Edited by the late *W. Cureton.* (Mit Vorrede von *W. Wright.*) London 1865. 8.

2794. Wiener numismatische Monatshefte. Redigirt u. herausgeg. von Dr. *G. A. Egger.* 1. Bd. 1. Heft. Juliheft. Wien 1865. 8.

2795. Lecture on an original speech of Zoroaster (Yasna 45.) with Remarks on his age. By *Martin Haug.* Bombay 1865. 8.

2796. Ueber die ästhetischen Prinzipien des Versmaasses im Zusammenhang mit den allgemeinen Prinzipien der Kunst und des Schönen. Von *C. Hermann.* Dresden 1865. 8.

2797. Die geschichtlichen Bücher des A. T. Zwei historisch-kritische Untersuchungen von *K. H. Graf.* Leipzig 1866. 8.

2798. Chrestomathia aethiopica edita et glossario explanata ab *A. Dillmann.* Lips. 1866. 8.

Von H. Jules Ganneau:

2799. Revue de l'Instruction publique, de la littérature et des sciences en France et dans les pays étrangers. 25e année. No. 22. 31 Août 1865 — No. 31. 2 Nov. 1865.

Von dem Unternehmungs-Comité in Wien:

2800. Vorläufige Anzeige der zweiten Gesellschafts-Reise nach Jerusalem [zum Osterfeste 1866].

Von Herrn Consul Dr. Brugsch:

2801. Aperçu de l'histoire d'Égypte depuis les temps les plus reculés jusqu'à la conquête musulmane, par *Aug. Mariette-Bey.* Texte arabe. Caire 1865. — Arab. Titel: كتاب تاريخ قدماء المصريين المسمى فناصة اهل العصر من خلاصة تاريخ مصر تأليف اوغسطس ماريت بك ناظر مصلحة الانتيقه خانه المصرية ترجمه بالعناية الخديوية من اللغة الفرنساوية الى العربية عبد الله أبو السعود افندى المترجم بقلم الترجمة بديوان المدارس المصرية طبعة اولى بالمطبعة الخديوية الكائنة ببولاق مصر المحمية سنة ١٢٨١

Von den Verfassern, Herausgebern und Uebersetzern:

2802. *J. Gildemeister*. De evangeliis in Arabicum e Simplici Syriaca translatis. Bonnae 1865. 4.

2803. Fünfzehn lithographische Blätter, meist fol. max., Zabische Texte und Facsimile's, herausgegeben von Dr. *J. Euting*. (Proben.)

2804. *R. Lepsius*. Die Alt-Aegyptische Elle und ihre Eintheilung. Aus d. Abhh. der kgl. Ak. d. Wiss. Berlin 1865. 4.

2805. *W. Mannhardt*. Roggenwolf und Roggenhund. Beitrag zur germanischen Sittenkunde. Danzig 1865. 8.

2806. *G. H. F. Nesselmann*. Zur Geographie der Thiernamen. (Königsberg 1855.) 8.

2807. — — Ueber Altpreussische Ortsnamen. (Königsberg 1848.) 8.

2808. — — Zur Kritik des Littauischen Volksliedes. Königsberg 1851. 8.

2809. — — Erinnerungen an den Professor v. Bohlen. Königsberg 1852. 8.

2810. — — Der Diwan des Schems-eddin Muhammed Hafis aus Schiras. Im Auszuge übersetzt. Berlin 1865. 8.

2811. *Alfr. von Kremer*. Ueber die südarabische Sage. Leipzig 1866. gr. 8.

Von Herrn Dr. A. Bastian in Bremen:

2812. *A. Bastian*. Der Mensch in der Geschichte. Zur Begründung einer psychologischen Weltanschauung. Bd. 1—3. Leipzig 1860. 8.

2813. بداية الهمدى وعهدة الاولادى Malaiisch. — Hertford. St. Austin 1277 (1860). 8.

2814. جرمبن مات Malaiische Monatsschrift. Vol. 1. 2. October. No. 7. Singapore 1859. 302—400 S. kl. 4. lithogr.

2815. دنب ڤلمبتاكن درتحال جنيس ٢ u. s. w. (Encyclopädisches Schulbuch von Rev. *Keasbury*). Singapore 1855. kl. 4. lithogr. (Vgl. Wissenschaftl. Jahresbericht 1859—61. Nr. 407.)

2816. Reports and Proceedings of the Committee of the Madras School of Industrial Arts. Madras 1853. 8.

2817. The Book of Psalms. 1st edition 1000. Translated by *D. B. B.* Siamesisch. Bangkok 1860. 8.

2818. Japanesisch-chinesisches Hilfsbuch. (Holztafeldruck.) gr. 8.

2819. Leben der Natur und der Menschen. Japanesisch mit vielen eingedruckten Holzschnitten. — Holztafeldruck. gr. 8.

Von Herrn Prof. Redslob in Hamburg:

2820. Ankündigung einer Grundstück-Auction. Singapore den 12. Nov. 1852 in englischer, tamulischer, malaiischer und chinesischer Sprache. Ein Blatt klein-fol. in Kupfer gestochen.[1]

---

1) Durch zufällig verspätete Ablieferung von Seiten der Commissions-Buchhandlung ist der grösste Theil der vorstehend verzeichneten Eingänge erst Ende 1865 und Anfang 1866 in die Hände der Bibliotheks-Verwaltung gekommen; daher hat aber mehrere schon weit früher eingegangene Geschenke erst hier Empfangsbescheinigung gegeben werden können.

III. Handschriften, Münzen u. s. w.:

Von Herrn Prof. Dr. Reuss in Strassburg:

313. Ein Amulett in maghrebinisch-arabischer Schrift, in einem kleinen dreieckigen Leder-Etui.

Von Herrn Dr. A. Bastian in Bremen:

314. Japanesisches Sanskrit-Täfelchen aus einem Kloster in Nangasaki. Palmblatt.

Von Herrn Dr. Friderich zu Buitenzorg auf Java durch Herrn O. v. Below in Brieg:

315. Sechzehn Blätter, meist in grösstem Folio, mit sehr treu illuminirten Zeichnungen indischer Pflanzen, die eine besondere Bedeutung in der Kosmogonie, der alten Religion und der Poesie der Hindus und Javanen besitzen. Von A. *Bernecker*. Nebst beschreibendem Text.

Von Herrn Lehrer Lagemann in Halle:

316. Eine antike Silbermünze von Smyrna (?) mit dem Bilde eines Elephanten.

Von Fräulein Mary Porter aus Birmingham:

317. Eine neuere chinesische Bronzemünze.

318. Eine kleine viereckige chinesische Silbermünze, ebenfalls neu.

Von Herrn R. J. Playfair in Zanzibar:

319. a, b. Zwei Dînâre: a) geprägt im J. 177 d. H. (793/4), b) geprägt im J. 186 (802).

Nachrichten über Angelegenheiten der D. M. Gesellschaft.

Als ordentliche Mitglieder sind der Gesellschaft beigetreten:

für 1865

669. Herr Dr. Cajetan Kossowicz, Prof. des Sanskrit an d. Kaiserl. Universität zu St. Petersburg.

für 1866:

670. Herr Dr. Krause, Gymnasiallehrer in Neisse.
671. „ Dr. Otto Loth, z. Z. in Heidelberg.
672. „ Professor Hermann Vámbéry in Pesth.
673. „ Dr. Nicolau Nitzulescu aus Bukarest, z. Z. in Leipzig.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft das correspondirende Mitglied:
Herrn Dr. E. Roer in Braunschweig, 17. März;

und die ordentlichen Mitglieder:
Herrn Dr. E. Meier, Prof. an d. Univ. zu Tübingen, d. 3. März;
„ H. P[illegible] in Bra[illegible], † Bern 7. April;
„ Dr. H. Hupfeld, Prof. d. Theologie an d. Univ. zu Halle, 24. April.

Personalveränderungen:

Herr Dr. *M. J. de Goeje* in Leiden, bisher Adjutor interpretis legati Warneriani, ist zum ausserordentlichen Professor in der literarischen Facultät, und

Herr *P. de Jong* daselbst, bisher Lector des Türkischen und Persischen und ebenfalls Adjutor interpretis legati Warneriani, zum Interpres legati Warneriani ernannt worden.

Bei Gelegenheit des am 16. Mai in Berlin festlich begangenen Jubiläums des Herrn Prof. Franz Bopp übersandte der geschäftsleitende Vorstand der D. M. G. dem Herrn Jubilar eine Votivtafel folgenden Inhalts:

DEM SCHÖPFER

DER VERGLEICHENDEN SPRACHWISSENSCHAFT

DEM MEISTER DER GESCHICHTLICHEN SPRACHFORSCHUNG

DEM LEHRER ZWEIER WELTTHEILE

FRANZ BOPP

WIDMET

AM FÜNFZIGSTEN JAHRESTAGE

DER GRÜNDUNG SEINES UNSTERBLICHEN WERKES

DIE AUFRICHTIGSTEN UND DANKBARSTEN GLÜCKWÜNSCHE

DIE DEUTSCHE MORGENLÄNDISCHE GESELLSCHAFT.

HALLE UND LEIPZIG

D. XVI. MAI MDCCCLXVI.

Dr. FR. A. ARNOLD.	Dr. R. ANGER.
Dr. R. GOSCHE.	Dr. H. L. FLEISCHER.
Dr. A. F. POTT.	Dr. L. KREHL.

Wegen der Vertagung der diesjährigen allgemeinen Philologenversammlung zu Halle hat das Präsidium folgende Bekanntmachung veröffentlicht:

Im Angesicht der ernsten Sorgen und Gefahren, welche gegenwärtig unser Vaterland in vollstem Maasse beschäftigen, hat unterzeichnetes Praesidium der diesjährigen 25. Versammlung Deutscher Philologen und Schulmänner sich überzeugt, dass die auf den Herbst in Halle beabsichtigte Zusammenkunft voraussichtlich in den ungünstigsten Zeitpunkt fallen würde. Wir haben daher als unabweisbar erachtet, die Versammlung auszusetzen und in Erwartung einer bessern Zukunft zu vertagen.

Halle, d. 16. Mai 1866.

Praesidium der 25. Versammlung
Deutscher Philologen und Schulmänner.
Bernhardy. Bergk. Kramer.

Indem der geschäftsleitende Vorstand der D. M. Gesellschaft die Mitglieder derselben von der beschlossenen Vertagung der allgemeinen Philologenversammlung in Kenntniss setzt, weist er auf den in der Generalversammlung zu Frankfurt a. M. gefassten Beschluss (vgl. Ztschr. Bd. XVI, S. 317) hin: „dass bei einem Ausfalle der allgemeinen Versammlung die Mitglieder der D. M. G. am letzten Dienstage des September in Halle zusammenkommen."

Verzeichniss der bis zum 30. Juni 1866 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w.[1]

(Vgl. S. XVII—XXIV.)

I. Fortsetzungen.

Von der Asiatischen Gesellschaft von Grossbritannien u. Irland:

1. Zu Nr. 29. The Journal of the Roy. Asiatic Society of Great Britain and Ireland. New Series. Vol. II. Part 1. London 1866. 8.

Von der Deutschen morgenländischen Gesellschaft:

2. Zu Nr. 155. a. Zeitschrift der D. M. G. Bd. XX. H. 1. Leipzig 1866. 8.

Von d. Herausgeber:

3. Zu Nr. 199. Kochbe Jizchak. Herausg. von *M. E. Stern*. Heft 33. Wien, 1866. 8.

Von der Amerikanischen morgenländischen Gesellschaft:

4. Zu Nr. 203. Journal of the American Oriental Society. Eighth Vol. Number II. New Haven 1866. 8.

Von der Königl. Gesellschaft d. Wissensch. in Göttingen:

5. Zu Nr. 239. a. Göttinger gelehrte Anzeigen. Unter der Aufsicht der Königl. Gesellsch. d. Wissensch. 1865. Bd. I. und II.

b. Nachrichten von der Königl. Gesellsch. d. Wissensch. und der Georg-Augusts-Universität aus dem J. 1865. Göttingen 1865. 8.

Von der Kaiserl. Akademie d. Wissensch. in Wien:

6. Zu Nr. 294. Sitzungsberichte der kaiserl. Akademie d. Wissensch. Philos.-histor. Classe. Bd. XLIX. H. 1—3. 1865. Jänner—März. Bd. L. H. 1—4. April—Juli. Wien. 8.

7. Zu Nr. 295. Archiv für Kunde österreich. Geschichts-Quellen. 33. Bd. 1. u. 2. Hälfte. 34. Bd. 1. u. 2. Hälfte. Wien 1865. 8.

Von der Königl. Geograph. Gesellschaft in London:

8. Zu Nr. 609. Proceedings of the Roy. Geographical Society. Vol. X. no. III. London 1866. 8.

Von der Königl. Preuss. Akademie der Wissensch.:

9. Zu Nr. 641. Philologische und historische Abhandlungen der K. Preuss. Akad. d. Wissensch. zu Berlin. Aus dem J. 1864. Berlin 1865. 4.

10. Zu Nr. 642. Monatsberichte der Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Aus d. J. 1865. Mit 11 Tafeln. Berlin 1866. 8.

Monatsbericht der K. Preuss. Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Januar, März, April. Mit 2 Taff. Berlin, 1866. 8.

---

1) Die geehrten Zusender, soweit sie Mitglieder der D. M. G. sind, werden ersucht, die Aufführung ihrer Geschenke in diesem fortlaufenden Verzeichnisse zugleich als den von der Bibliothek ausgestellten Empfangschein zu betrachten.

Die Bibliotheksverwaltung der D. M. G.
Prof. Gosche. Prof. Fleischer.

Von der Asiatischen Zweiggesellschaft in Bombay:

11. Zu Nr. 937. The Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society. 1861—62. 1862—63. Bombay 1865.

Von der Asiatischen Gesellschaft von Bengalen:

12. Zu Nr. 1044. Journal of the Asiatic Society of Bengal. Part I. no. 4. 1865. Part II. no. 4. 1865. Calcutta. 8.

Von der Geographischen Gesellschaft in Paris:

13. Zu Nr. 1521. Bulletin de la Société de Géographie. Juillet et Août. Octobre. Novembre. Décembre 1865. Janvier. Févr.-Mars. Avril. 1866. Paris. 8.

Von dem Königl. Institut für die Sprach-, Land- und Volkerkunde von Niederlandisch-Indien:

14. Zu Nr. 1674. Bijdragen tot de taal- land- en volkenkunde van Nederlandsch Indië. Derde Volgreeks. Eerste Deel. 1e Stuk. 's Gravenhage 1866. 8.

Von der D. M. G.:

15. Zu Nr. 1867. Abhandlungen für d. Kunde d. Morgenlandes. Herausg. von der DMG.
   - B. I. Nr. 4. Ueber das Çatrunjaya Mâhâtmyam. Ein Beitrag zur Geschichte der Jaina. Von *A. Weber*.
     - Nr. 5. Ueber das Verhaltniss des Textes der drei syrischen Briefe des Ignatios zu den übrigen Recensionen der Ignatianischen Literatur. Von *R. A. Lipsius*.
   - B. II. Nr. 2. Die Gâthâ's des Zarathustra. Herausg. u. s. w. von *M. Haug*. 2. Abth.
     - Nr. 3. Die Krone der Lebensbeschreibungen von Kâsim Ibn Kutlubugâ. Herausg. v. *G. Flügel*.
     - Nr. 4. Die grammatischen Schulen der Araber. Von *G. Flügel*. Erste Abth.
     - Nr. 5. Kathâ Sarit Sâgara. Die Märchensammlung des Somadeva. B. VI—VIII. Herausg. von *Herm. Brockhaus*.
   - B. III. Nr. 1. 2. Sse-schu, Schu-king, Schi-king in Mandschuischer Uebersetzung mit einem Mandschu-Deutschen Wörterbuch, herausg. von *H. C. von der Gabelentz*.
     - Nr. 3. Die Post- und Reiserouten des Orients. Mit 16 Karten von *A. Sprenger*.
     - Nr. 4. Indische Hausregeln. Sanskrit und Deutsch herausg. von *A. F. Stenzler*. I. Âçvalâyana. 1. Heft. Text. 1864. 8.
   - B. IV. Nr. 2. Çântanava's Phiṭsûtra. ... hsg. v. *F. Kielhorn*. 1866.
     - Nr. 3. Ueber die jüdische Angelologie und Dämonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus. Von *Alex. Kohut*. 1866. 8.
     - Nr. 4. Die Grabschrift des sidonischen Königs Eschmunezer. Uebers. u. erklärt von *Ernst Meier*. Mit 2 Kpfrt. 1866. 8.

Von der D. M. G. durch Subscription:

16. Zu Nr. 1935. Hadîqat al-ahbâr. Beiruter Journal in arab. Sprache. No. 387—401.

Von der Königl. Bayerischen Akademie d. Wissensch.:

17. Zu Nr. 2327. Sitzungsberichte der königl. bayerischen Akademie d. Wissenschaften zu München. 1865. II. Heft 1. 2. 3. 4. München 1865. 8.

Vom East-India Office in London:

18. Zu Nr. 2425. Results of a scientific mission to India and High Asia etc. by *Hermann, Adolphe* and *Robert de Schlagintweit*. Vol. IV. Leipzig 1866. 4. Mit Atlas. Imper.-fol.

Von dem Verleger, Herrn Didier in Paris:

19. Zu Nr. 2452. Revue archéologique. Nouvelle série. 7e année. I. II. III. Janvier. Février. Mars. 1866. Paris. gr. 8.

Von der D. M. G. durch Subscription:

20. Zu Nr. 2631. *Zenker, Jul. Th.*, Dictionnaire turc-arabe-persan. Türkisch-arabisch-persisches Handwörterbuch. H. 9. Leipzig 1866. fol. (20 Exx.)

Von der Verlagsbuchhandlung J. C. Hinrichs:

21. Zu Nr. 2771. Zeitschrift für ägyptische Sprache und Alterthumskunde, herausg. von Prof. Dr. *R. Lepsius* unter Mitwirkung von Dr. *H. Brugsch*. Jan. bis Mai 1866. Leipzig. 4.

Von Baumgartner's Verlagsbuchhandlung:

22. Zu Nr. 2772. Chaldäisches Wörterbuch über die Targumim und einen grossen Theil des rabbinischen Schriftthums. Von Rabb. Dr. *J. Levy*. 2. 3. Lieferung. Leipzig 1866. 4.

Von Herrn Jules Ganneau in Paris:

23. Zu Nr. 2799. Revue de l'instruction publique, de la littérature et des sciences en France etc. 26e année. No. 6. 10 Mai. 1866. fol.

24. Zu Nr. 2804. Zweiter Nachtrag zu der Abhandlung über die altägyptische Elle. Von *R. Lepsius*. (Berlin. 1866. 4. Mit 1 Taf.

II. Andere Werke.

Von den Redactionen:

2821. L'Économiste français. Jeudi 4 Janv. 1866. No. 153. 5e année. 3e série.

2822. L'Analyse. Compte rendu mensuel des institutions scientifiques, littéraires, artistiques, agricoles et industrielles, par le Cte *Achmet d'Héricourt*. Prospect und Subscriptionsformular.

Von Prof. Flügel:

2823. Dresdner Journal. 1866. No. 52—55, enthaltend einen Aufsatz von Prof. *Flügel*: „Die Deutsche morgenländische Gesellschaft zu Halle und Leipzig in den Jahren 1862 bis 1866." Vgl. Nr. 2403.

Von den Verfassern, Uebersetzern und Herausgebern:

2824. Die Märchen des Siddhi-Kür. Kalmukischer Text mit deutscher Uebersetzung und einem kalmukisch-deutschen Wörterbuch. Herausgegeben von *B. Jülg*. Gedruckt mit Unterstützung der Kaiserl. Akademie d. Wissensch. in Wien. Leipzig 1866. 4. (Vgl. Nr. 2374.)

2825. Mémoires de l'Académie Impériale des sciences de St.-Pétersbourg. VIIe Série. Tome IX. No. 7 et dernier. — Achtzehn hebräische Grabschriften aus der Krim. Ein Beitrag zur biblischen Chronologie, semitischen Paläographie und alten Ethnographie. Von *D. Chwolson*. Mit 9 Tafeln. St. Petersburg 1865. gr. 4.

2826. Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel, herausgegeben und in Abhandlungen erläutert von Dr. *C. P. Caspari*. I. Universitätsprogr. Christiania 1866. 8.

2827. Decem Sendavestae Excerpta, latine vertit, sententiarum explicationem et criticos commentarios adjecit, textum archetypi ad Westergaardii, Spiegelii editionumque lucubrationes recensuit Dr. *Cajetanus Kossowicz*. Parisiis, 1865.

2828. Cantici canticorum Salomonii poeticam formam efflingere studuit — *Ern. Ferd. Friedrich*. Königsberg 1865.

2829. Das sogenannte hohe Lied Salomonis oder Sulamith, das pathetische Dramation „Sulamith" parallelistisch aus dem Hebräischen ins Deutsche übersetzt von Dr. *E. F. Friedrich*. Königsberg 1866.

2830. Skat-Tarif. Anleitung zur Erlernung des Matadors aller Kartenspiele, des Königsberger Skat's, zwischen zwei, drei und vier Personen. Herausgegeben von Dr. *E. F. Friedrich*, im Auftrage des Königsberger Skatclubs. Leipzig 1860.

2831. La Bhagavad-Gita. Étude de philosophie indienne. Par *C. Schoebel*. Paris, Sept. 1861. 8.

2832. Les Prolégomènes d'Ibn Khaldoun traduits en français et commentés par M. *de Slane*. 1e Partie, Paris 1863. 2e Partie, Paris 1865. 4.

2833. Notice sur deux fragments d'un Pentateuque hébreu-samaritain, rapportés de la Palestine par M. le Sénateur de Saulcy, par l'Abbé *J.-J.-L. Bargès*. Paris 1865. 8.

2834. Karte des Pontus Euxinus. Beilage zu *Thomas*: Der Periplus des Pontus Euxinus. Denkschriften d. k. Bayer. Akad. d. Wissensch. I. Cl. X. Bd. I. Abth.

2835. Ibn Malik's Lâmiyat al-af'âl mit Badraddîn's Commentar. Revidirte Textausgabe von Dr. *W. Volck*. Leipzig 1866. kl. 4.

Von der D. M. G.:

2836. S. Ephraemi Syri Carmina Nisibena additis Prolegomenis et Supplemento Lexicorum Syriacorum primus edidit, vertit, explicavit Dr. *Gust. Bickell*. Lipsiae 1866. (Zum Theil auf Kosten der D. M. G. gedruckt.) (30 Exx.)

2837. Jacut's Geographisches Wörterbuch aus den Handschriften zu Berlin, St. Petersburg und Paris auf Kosten der Deutschen morgenländischen Gesellschaft herausgegeben von *Ferd. Wüstenfeld*. 1r Bd. ا — ث. 1e Hälfte. Bog. 1—60. Leipzig 1866.

Von S. Hoheit Mahtab Chand Bahadur, Herrscher von Burdwan:

2838. Mahâbhâratam. I. Adi-parva. II. Sabha-Parva. Vardhamana (Burdwan) Çaka 1784 (= 1862 n. Chr.). 2 Bände. 4. (Bd. I. Sanskrit-Text in bengalischer Schrift. Bd. II. Bengalische Uebersetzung.)

Von den Verfassern, Uebersetzern und Herausgebern:

2839. Atmabodha ou de la connaissance de l'esprit. Version commentée du poème védantique de Çañkara Acharya, par *Félix Nève*. (Extr. du Journal asiatique.) Paris 1866. 8.

2840. Beiträge zur Geschichte der westlichen Araber herausgegeben von *Marcus Joseph Müller*. 1. Heft. München 1866. 8.

2841. De Judaeorum apud Romanos conditione diss. inaug. scr. *Jos. Goldschmidt*. Halis 1866. 8.

2842. Neue zweckmässigere Lehrweise der Lateinischen Sprache ... von Dr. *K. Wihlmann*. 1s Heft. München 1866. 8.

2843. Die Völker des östlichen Asien. Studien und Reisen von Dr. *Adolf Bastian*. Bd. 1: Geschichte der Indochinesen. Bd. 2: Reisen in Birma in den Jahren 1861—62. Leipzig 1866. gr. 8.

Von der Académie d'archéologie de Belgique:

2844. Congrès archéologique international. (Einladungsschrift.) Anvers 1866. gr. 4.

Von der Deutschen morgenländischen Gesellschaft:

2845. Votivtafel der D. M. G. zum Jubiläum von Franz Bopp am 16. Mai 1866. 1 Bl. fol.

Von der Direction der k. bayer. Hof- und Staatsbibliothek in München:

2846. Die arabischen Hss. der k. Hof- und Staatsbibl. in München beschrieben von *Joseph Aumer*. München 1866. gr. 8.

2847. Die persischen Hss. der k. Hof- und Staatsbibl. in München beschr. von *Joseph Aumer*. München 1866. gr. 8.

Von Herrn Dr. Adolf Bastian in Bremen:

2848. Dreiundzwanzig Hefte chinesischer Drucke (gr. 8.), historischen, beschreibenden und anderen näher zu bestimmenden Inhalts.

Von Herrn J. Muir:

2849 a b. Royal Asiatic Society of Great-Britain and Ireland. a) Miscellaneous Hymns from the Rig and Atharva Vedas. By *J. Muir* Esq. 8.
b) Contributions to a knowledge of the Vedic Theology and Mythology. No. II. By *J. Muir* Esq. 8.

III. Handschriften u. s. w.

Von Herrn Prof. Dr. Redslob in Hamburg:

320. Bruchstück einer japanischen Hs., 7 Doppelblätter querschmalfol.

Nachrichten über Angelegenheiten der D. M. Gesellschaft.

Zu correspondirenden Mitgliedern wurden ernannt:

Herr Dr. *Otto Blau*, Königl. Preuss Consul in Serajewo (Bosnien).

„ Major *William Nassau Lees*, L L. D. Secretar des College of Fort William in Calcutta.

Als ordentliche Mitglieder sind der Gesellschaft beigetreten:

674. Herr Reverd. D. Overbeck in Reading (England).

675. „ Dr. J C. Mitterrutzner, Dr. theol., Kapitular des Lateran. Chorherrenstifts Neustift, Prof. am k. k. Obergymnasium zu Brixen (Tirol).

Durch den Tod verlor die Gesellschaft das Vorstandsmitglied:

Herr Prof. Dr. *Rudolph Anger*, gestorben in Bad Elster d. 10. Oct. 1866.

Personalveranderungen:

Herr Prof. Dr. *Köhler* in Jena, jetzt: ordentlicher Professor der Theologie in Bonn.

„ Prof. Dr. *Schlottmann* in Bonn, jetzt: ord. Prof. d. Theologie in Halle.

„ Prof. Dr. *Schmidt* in Meissen, jetzt: ausserordentl. Prof. der Theologie in Leipzig.

Verzeichniss der bis zum 30. Sept. 1866 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w.[1]

(Vgl. S. XXVIII–XXXII.)

I. Fortsetzungen.

Von der Kais. Russ. Akad. d. Wissensch. zu St. Petersburg:

1. Zu Nr. 9. Bulletin de l'Académie Impériale des sciences de St.-Pétersbourg. Tom. IX, No. 1. 2. 3. 4 et dernier. gr. 4.

Von der Deutschen morgenländischen Gesellschaft:

2. Zu Nr. 155. Zeitschrift der D. M. G. Bd. XX. H. 2 u. 3. Leipzig 1866. 8.

Von der Kön. Bayer. Akad. d. Wiss. zu München:

3. Zu Nr. 183. Abhandlungen der philos.-philol. Cl. der k. bayer. Akad. d. Wiss. 10. Bd. 3te Abth. (In d. Reihe d. Denkschriften der XXXIX. Bd.) München 1866. — 11. Bd. 1ste Abth. (In d. R. d. Denkschr. d. XLII. Bd.) München 1866. 4.

Von der Asiatischen Gesellschaft von Bengalen:

4. Zu Nr. 593 u. 594. Bibliotheca Indica. No. 209—211. Calc. 1865. — New Series. No. 65. Calc. 1865. 67 doppelt. Calc. 1864. 68—85. Calc. 1865. 8.

Von der Königl. Geograph. Gesellschaft zu London:

5. Zu Nr. 609. a. The Journal of the Roy. Geographical Society. Vol. 35. London. 1865. 8.

   b. Proceedings of the R. Geographical Society. Vol. X. no. IV. (July 14th, 1866.) u. Vol. X. no. V. Address at the anniversary meeting of the R. Geogr. Soc. 28th May 1866. London. 1865. 8.

Von der Königl. Preuss. Akademie der Wissensch. zu Berlin:

6. Zu Nr. 642. Monatsberichte der Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Febr. 1866. Mai 1866. Berlin, 1866. 8.

Von den Curatoren der Universität Leiden:

7. Zu Nr. 831. Catalogus codd. orr. bibliothecae Academiae Lugduno-Batavae, auctoribus *P. de Jong* et *M. J. de Goeje*. Vol. IV. Lugd. Bat. 1866. 8.

Von der Asiatischen Gesellschaft von Bengalen:

8. Zu Nr. 1044. a. Journal of the Asiatic Society of Bengal. Part I. no. 1. Part II. no. 1. Calc. 1866. 8.

   b. Proceedings of the Asiatic Society of Bengal. No. I—XI (sic, 1865 Jan.—Dec.), mit Titel, Index und Appendix. I—III. 1866 (Jan.—March.) Calc. 8.

---

1) Die geehrten Zusender werden ersucht, die Aufführung ihrer Geschenke in diesem fortlaufenden Verzeichnisse zugleich als den von der Bibliothek ausgestellten Empfangschein zu betrachten.

Die Bibliotheksverwaltung der D. M. G.
Prof. Gosche. Prof. Fleischer.

Von der Smithsonian Institution:

9. Zu Nr 1101 a Annual Report of the Board of Regents of the Smithsonian Institution, for the year 1864. Washington 1865 8.

Von der Geographischen Gesellschaft in Paris:

10. Zu Nr. 1521 Bulletin de la Société de Géographie. Mai. Juin. Juillet. 1866. Paris. 8.

Von dem Königl. Institut für die Sprach-, Land- und Volkerkunde von Niederlandisch-Indien:

11. Zu Nr. 1674. Bijdragen tot de taal- land- en volkenkunde van Nederlandsch Indie. Derde Volgreeks 1e Deel 2e Stuk. 1866. 8.

Von der D. M. G. durch Subscription.

12. Zu Nr. 1935. Hadikat al-ahbâr Beiruter Journal in arab. Sprache. No. 402—408. 410—412. 413. 414 (doppelt) 416 (doppelt) 418 419 421 (doppelt) 422—424

Von der Königl. Bayer. Akad. d. Wissensch. zu München:

13. Zu Nr 2327 Sitzungsberichte der kön. bayer. Akad d. Wiss. zu München. 1866. I Heft 1 2. München 1866 8.

Von dem Verleger, Herrn Didier in Paris:

14. Zu Nr. 2152 Revue archéologique Nouvelle série 7e année. V. Mai. 1866 Paris. gr. 8.

Von der Verlagsbuchhandlung J. C. Hinrichs:

15. Zu Nr. 2771. Zeitschrift für ägyptische Sprache und Alterthumskunde, herausg von Prof. Dr *R. Lepsius* unter Mitwirkung von Dr. *H. Brugsch*. Juni—Sept 1866 Leipzig 4.

Von Herrn J. Muir:

16. Zu Nr. 2849. c d Royal Asiatic Society of Great-Britain and Ireland. c) On the interpretation of the Veda. By *J. Muir* Esq. 8.

d) On the relations of the priests to the other classes of Indian Society in the Vedic Age. By *J. Muir* Esq. 8

II Andere Werke.

Von der K Bayer. Akad d. Wiss. zu München:

2850. Beiträge zur Geschichte der westlichen Araber, hrsgeg. von *M. J. Müller*. 1. Heft. München 1866. 8

2851. Die Gottesurtheile der Inder Rede gehalten in der öffentl. Sitzung der königl. Akad. der Wiss. am 28. März 1866 zur Erinnerung an des 107. Stiftungstages von *Emil Schlagintweit*. München 1866. 4

Von der Kais. Russischen Geographischen Gesellschaft.

2852 Izwiestia Imperatorskago Russkago Geografičeskago Obščestwa Tom I. No 1—12. St Petersburg 1865 No. 13 1866 Tom II. No. 1—3. 1866 gr. 8.

2853 Zapiski Sibirskago Otdjela Imperatorskago Russkago Geografičeskago Obščestwa. Knizka VIII Irkutsk 1865. gr. 8.

Von der Redaction der Revue Orientale et Américaine:

2854 La Civilisation Journal ethnographique des deux-mondes. 1e année. No. 3. 1 Juillet 1866 No 5 29 Juillet 1866 kl fol (Versailles

Von den Verfassern und Herausgebern:

2855. Neue exegetisch-kritische Aehrenlese zum A T. von *Friedrich Böttcher*,

1., 2 u. 3. Abth.; die 2. u. 3 Abth. nach dem Tode des Vfs. hrsgeg. von *Ferd. Mühlau.* Leipzig 1863—5. 8.

2856. Ausführliches Lehrbuch der hebräischen Sprache von *Friedrich Böttcher*, nach dem Tode des Vfs hrsgeg und mit ausführlichen Registern versehen von *Ferd. Mühlau* 1. Bd 1. Hälfte. Leipzig 1866. Lex.-8

2857. Essai sur Moïse de Khoren, historien arménien du Ve siècle de l'ère du Christ, et analyse succincte de son ouvrage sur l'histoire d'Arménie, accompagnée de notes et commentaires et suivi d'un précis géographique, par *C. E. Picard.* Paris 1866. 8.

2858. Om Dandserhauge af *C. A. Holmboe.* Saerskilt aftrykt af Vid.-Selskab Fordhandlinger for 1864. 8.

Durch Subscription:

2859. The Pandit. A monthly Journal, of the Benares College, devoted to Sanskrit Literature. Vol. I. No. 1. (June 1, 1866) 2. July 2 Benares. kl. fol.
(Die Verleger E. J. Lazarus & Co. in Benares haben ausserdem die erste Numer dieses Journals der Bibl. der Gesellschaft als Geschenk zugesendet.)

Von den Verfassern und Herausgebern:

2860. Étude sur les Druzes. Par M. le Baron *Henri Aucapitaine.* Extr de Nouv. Annales des voyages Paris 1862 gr. 8.

2861. Otium Norvicense sive Tentamen de reliquiis Aquilae, Symmachi, Theodotionis e lingua syriaca in graecam convertendis conscripsit *Frid. Field.* Oxonii 1864. 4.

2862. Proposals for publishing by subscription Origenis Hexaplorum quae supersunt ... concinnavit etc *Fr Field.* (1864. 4. nebst Specimen Page in kl. fol.

2863. Christian Donaleitis litauische Dichtungen von Schleicher. Angezeigt von *G. H. F. Nesselmann.* (Aus der Altpreuss. Monatsschrift Bd III. Heft 5. — 1866.) 8.

2864. *Ganneau, Charles,* Lettre à M. Mohl sur un passage du Kitab el-Fihrist relatif au Pehlevi et au Huzvaresh. Avec quelques observations sur le même sujet par M. Derenbourg. Paris. 1866 8.

2865. Il libro del Cohelet volgarmente detto Ecclesiaste, tradotto .. con introduzione critica e note di *David Castelli* Pisa, 1866. 8.

Aus dem Nachlasse des H. Staatsrath F. Soret in Folge letztwilliger Verfugung:

2866. *Soret, F.*, Lettre sur quelques monnaies des califes. (Tirée de la Bibl univ. de Genève. Juillet 1840. 8.)

2867. — — Lettre à M. *Justus Olshausen* sur quelques médailles nouvelles au type sassanide Genève. s. a. 8.

2868. — — Trois lettres sur des monnaies cufiques, rares ou inédites, du Musée de Genève. Genève. 1841. 8.

2869. — — Lettre à M. *François Duval* sur quelques monnaies orientales inédites trouvées à Bokhara. (Genève, 1843.) 8.

2870. — — Lettre à M. *de Koehne* sur quelques monnaies orientales inédites. (St. Pétersbourg. 1846.) 8.

2871. — — Lettre à M. *de Fraehn* sur les exemplaires inédits de la collection des monnaies orientales de M. *Soret.* St. Pétersbourg, 1851 8.

2872. — — Lettre à M. *Henr Meyer* sur quelques monnaies arabes trouvées à Meudon. (Genève, 1854.)

2873. — — Lettre à M. *Savélief.* Bruxelles, 1854.

2874. *Soret, F.*, Lettre à M. *Lelewel* sur quelques médailles orientales inédites et offrant des types inusités. Bruxelles, 1854. 8.

2875. — — Lettre à M. *Victor Langlois* sur quelques monnaies musulmanes trouvées par lui en Cilicie. Paris, 1854. 8.

2876. *Tornberg, C. J.* Lettre à M. *Fr. Soret* sur un dirhem remarquable du cabinet royal de Stockholm. Paris 1855. 8.

2877. *Soret, F.*, Lettre à M. *C. J. Tornberg* sur quelques monnaies des dynasties Alides. (Genève, 1856.) 8.

2878. — — Lettre à M. *de Dorn.* Bruxelles, 1856. 8.

2879. — — Lettre à M. *de Bartholomae.* 1. 2. Partie. Bruxelles, 1858. 8.

2880. *Tornberg, E. J.*, Sur un dirhem Kakweihide inédit, de la collection de M. Soret. Bruxelles, 1858. 8.

2881. *Soret, F.*, Lettre à M. *de Bartholomae* sur des monnaies koufiques inédites rapportées de Perse. Bruxelles, 1859. 8.

2882. Lettre du général *de Bartholomae* à M. *F. Soret* sur des monnaies koufiques trouvees à Tébéran. Bruxelles, 1859. 8.

2883. *Soret, F.*, Lettre à M. *de Gilles* sur quelques monnaies inédites de l'Adherbaidjan. 1860). 8.

2884. — — Lettre à M. *de Kossikowsky* sur un essai de classification des monnaies Djoudjides. Bruxelles, 1860. 8.

2885. *Sauvaire, H.*, La plus ancienne monnaie arabe d'Abdul-Malek. Bruxelles, 1860. 8.

2886. *Lavoix, H.*, Monnaie arabe au type Visigoth. Paris, 1860. 8.

2887. Seconde lettre de M. le Général *J. de Bartholomaei* à M. *F. Soret* sur des monnaies koufiques inédites. Bruxelles, 1861. 8.

2888. Lettre du Prince *Al. Gagarine* à M. *F. Soret* sur quelques monnaies orientales inédites de sa collection. Bruxelles, 1862. 8.

2889. Lettre de M. *Henri Sauvaire* à M. *F. Soret* sur quelques dirhems inédits des Seldjoukides de Perse. Bruxelles, 1862. 8.

2890. *Soret, Fr.*, Lettre à M. *H. Brockhaus* sur quelques monnaies Houlagouides. Leipzig, 1862. 8.

2891. Troisième lettre de M. *J. de Bartholomaei* à M. *F. Soret* sur des monnaies koufiques inédites trouvées en Géorgie. Bruxelles, 1862. 8.

2892. *Soret, F.*, Lettre à M. *H. Brockhaus* sur une publication du Prof. *Erdmann.* (Genève, 1863) 8.

2893. Quatrième lettre de M. *J. de Bartholomaei* à M. *F. Soret* sur des monnaies orientales inédites. Bruxelles, 1864. 8.

2894 a. b. c. *Soret, F.*, Lettre (1—3ème) à M. Renier *Chalon* sur les éléments de la numismatique musulmane. Bruxelles, 1864—65. 8.

Von der Direction der Kais. öffentl. Bibliothek zu Paris.

2895. Manuscrits orientaux. Catalogues des manuscrits hébreux et samaritains de la Bibliothèque Impériale. Paris 1866.

Verzeichniss der gegenwärtigen Mitglieder der Deutschen morgenländischen Gesellschaft in alphabetischer Ordnung.

I.

Ehrenmitglieder.

Herr Dr. B. von Dorn Exc., kais. russ. wirklicher Staatsrath u. Akademiker in St. Petersburg.
- B. H. Hodgson Esq., B. C. S. in the Rangers near Dursley (Glostershire).
- Stanisl. Julien, Mitgl. d. Inst. und des Vorstandes der asiat. Gesellschaft u. Prof. d. Chines. in Paris.
- Herzog de Luynes, Mitglied des Instituts in Paris.
- Dr. J. Mohl, Mitgl. d. Instit. u. Secretär d. asiat. Gesellschaft in Paris.
- J. Muir Esq., D. C. L., late of the Civil Bengal Service, in Edinburg.
- A. Peyron, Prof. d. morgenl. Sprachen in Turin.
- Baron Prokesch von Osten Exc., k. k. österr. Feldmarschall-Lieutenant und Internuntius bei der Hohen Pforte, in Constantinopel.
- Reinaud, Mitgl. d. Instit., Präsident d. asiat. Gesellschaft u. Prof. d. Arab. in Paris.
- Baron Mac Guckin de Slane, Mitglied des Instituts in Paris.
- Subhi Bey Exc., kais. osman. Reichsrath, früher Minister der frommen Stiftungen, in Constantinopel.

II.

Correspondirende Mitglieder.

Herr Francis Ainsworth, Ehren-Secretär der syrisch-egyptischen Gesellschaft in London.
- Bâbu Rajendra Lala Mitra in Calcutta.
- Dr. Jac. Berggren, Probst u. Pfarrer zu Söderköping und Skällwik in Schweden.
- Dr. O. Blau, königl. preuss. Consul in Serajewo in Bosnien.
- P. Botta, kais. franz. Generalconsul in Tripoli di Barbaria.
- Cerutti, kön. sardin. Consul in Larnaka auf Cypern.
- Nic. von Chanikof Exc., kais. russ. wirklicher Staatsrath in St. Petersburg, d. Z. in Paris.
- R. v. Frähn, kais. russ. Consul in Ancona.
- Dr. J. M. E. Gottwaldt, Bibliothekar an d. Univ. in Kasan.
- Îçvara Candra Vidyâsâgara in Calcutta.
- Dr. J. L. Krapf, Missionar in Kornthal bei Zuffenhausen (Württemberg).
- E. W. Lane, Privatgelehrter in Worthing, Sussex in England.
- Major William Nassau Lees, LL. D., Secretär des College of Fort William in Calcutta.
- Dr. Lieder, Missionar in Kairo.

Herr Dr. A. D. Mordtmann, Mitglied des kais. türkischen Handels-Rathes in Constantinopel.
- E. Netscher, Resident in Riouw, holländisches Indien.
- Edwin Norris, Ph. D., Honor. Secr. R. A. S. in London.
- J. Perkins, Missionar in Urumia.
- Dr. A. Perron in Paris.
- Colonel Lieutenant Playfair, Her Majesty's Political Resident in Zanzibar.
- Râja Râdhâkanta Deva Behadur in Calcutta.

Sir H. C. Rawlinson, Major-General, früher englischer Gesandter in Teheran, jetzt in London.

Herr Dr. G. Rosen, kön. preuss. Consul u. Hanseat. Viceconsul in Jerusalem.
- Edward E. Salisbury, President der American Oriental Society in New Haven, N.-Amerika.
- W. G. Schauffler, Missionar in Constantinopel.
- Dr. Ph. Fr. von Siebold in Würzburg.
- Dr. A. Sprenger, Prof. an d. Univ. Bern, in Wabern bei Bern.
- G. K. Typaldos, Bibliothekar in Athen.
- Dr. Cornelius Van Dyck, Missionar in Beirut, d. Z. in New-York.
- Dr. N. L. Westergaard, Prof. an d. Univ. in Kopenhagen.
- Dr. J. Wilson, Missionar, Ehrenpräs. d. asiat. Gesellschaft in Bombay.

III.

Ordentliche Mitglieder [1]).

Se. Grossherzogliche Hoheit Prinz **Wilhelm von Baden** (413).

Se. Hoheit **Carl Anton**, Fürst zu Hohenzollern-Sigmaringen (113).

Herr Dr. Adler, Landesrabbiner in Cassel (623).
- Dr. Aug. Ahlqvist in Helsingfors (589).
- Dr. W. Ahlwardt, Professor an d. Univers. in Greifswald (578).
- Dr. C. Andree, Consul der Republik Chile in Bremen (474).
- Dr. F. A. Arnold, Prof. an d. Univ. u. Oberlehrer an der latein. Hauptschule in Halle (61).
- G. W. Arras, Director der Handelsschule in Bautzen (494).
- G. J. Ascoli, Prof. der vergleichenden Grammatik u. d. morgenländ. Sprachen an d. phil.-literar. Facultät in Mailand (339).
- A. Auer, k. k. österr. Hof- und Reg.-Rath, Director d. Hof- u. Staats-Druckerei in Wien (249).
- Dr. Siegmund Auerbach in Frankfurt a. M. (597).
- Dr. S. Th. Aufrecht, Prof. des Sanskrit an der Univ. in Edinburg (522).
- Freiherr Alex. v. Bach, Excell., k. k. österr. Gesandter in Rom (636).
- H. A. Barb, Prof. des Persischen an der k. k. oriental. Akademie u. Hofdolmetsch im k. k. Ministerium des Aeussern in Wien (197).
- Dr. A. Bastian in Bremen (560).
- Dr. Gust. Baur, Hauptpastor an d. Jacobi-Kirche in Hamburg (288).
- Dr. H. Beck, Cadetten-Gouverneur in Berlin (160).
- Dr. W. F. Ad. Behrnauer, Secretär an der königl. öffentl. Bibliothek in Dresden (290).

---

1) Die in Parenthese beigesetzte Zahl ist die fortlaufende Nummer und bezieht sich auf die nach der Zeit des Beitritts der Gesellschaft geordnete Liste Bd. II, S. 505 ff., welche bei der Meldung der neu eintretenden Mitglieder in den Nachrichten fortgeführt wird.

Herr Dr. Charles T. Beke in Bekesburn bei Canterbury (251).
- Dr. Ferd Benary, Prof. an d. Univ. in Berlin (140).
- Dr Theod. Benfey, Prof. an der Univ. in Gottingen (362).
- R. L Bensley, M A., Hebrew Lecturer, Gonville and Caius College in Cambridge (489)
- Adolphe Bergé, kais. russ. Collegien-Rath, Prasident der kaukas. archaolog. Gesellschaft in Tiflis (637)
- Dr. E. Bertheau, Hofrath u. Prof. d. morgenl. Spr. in Göttingen (12).
- Dr. Bhâu Dâji in Bombay (622).
- Dr. Gust. Bickell, Privatdocent in Marburg (573).
- Freiherr von Biedermann, königl. sachs General-Major in Grossenhain (189).
- John Birrell, A. M, in Drumeldrie, Schettland (489).
- L. Bodenheimer, Consistorial-Oberrabbiner in Crefeld (493).
- Dr. Eduard Böhl, Prof d Theol in Wien (579).
- Lic Dr Ed. Bohmer, Docent d Theol. an d. Univ. in Halle (361).
- Dr. O. von Bohtlingk Exc., kais. russ. wirkl. Staatsrath und Akademiker in St. Petersburg (131).
- Dr. F. R. Th. Boelcke, Cand theol. in Albrechtsburg bei Dresden (493).
- Dr. Fr Bollensen in Gottingen (133).
- P. Johannes Bollig, Prof d. Arab. an d. Sapienza und Scriptor an d Vatican Bibl. in Rom (658).
- Dr. Fz. Bopp, Prof d morgenl. Spr. an d Univ. in Berlin (45).
- H Bradshaw, M. A., Fellow of King's College in Cambridge (618).
- M. Fredrik Brag, Adjunct an d. Univ in Lund (441).
- J. P. Broch, Prof der semit Sprachen in Christiania (407).
- Dr. Heinr. Brockhaus, Buchhandler in Leipzig (312).
- Dr. Herm. Brockhaus, Prof. der ostasiat. Sprachen in Leipzig (34).
- Dr H. Brugsch, k. preuss Consul in Kairo (276).
- Dr. C. A. Busch, Interpret der konigl preuss Gesandtschaft in Constantinopel (598).
- Capitain Duncan Cameron, konigl. grossbritt. Vice-Consul in Poti (Tscherkessien (552).
- Dr. C P. Caspari, Prof d. Theol. in Christiania (148).
- D. Henriques de Castro Mz, Mitglied der königl archäolog. Gesellschaft in Amsterdam (596).
- Dr. D. A Chwolson, Prof. d. hebr. Spr. u. Litteratur an der Univers in St Petersburg (292).
- Timotheus Cipariu, griechisch-kathol. Domkanzler u. Prof der morgenl Sprachen in Blasendorf, Siebenbürgen (145)
- Hyde Clarke, Mitglied der archaolog. Gesellschaft in Smyrna (601).
- Albert Cohn, Président du Comité Consistorial in Paris (395).
- Dr. Falk Cohn, Prediger in Cothen (591)
- Dr. Dominicus Comparetti, Prof der griech. Sprache an der konigl Univers in Pisa (615).
- W. Cottler, Professor in Strassburg (659).
- Edward Byles Cowell, Principal of the Sanscrit College in Calcutta, d Z in London (410)
- Dr. Georg Curtius, Prof. d. class. Philologie an d. Univ. in Leipzig (530).
- Rev. Dr. Benj Davies, Prof am Regent-Park-College in London (496)
- Rev. John S. Dawes in London (526).
- Dr. F. Delitzsch, Prof. der alttestam. Exegese in Erlangen (135)
- Hartwig Derenbourg in Paris (666).
- Emanuel Deutsch, Custos am British Museum in London (544).
- Dr. Ludw Diestel, Prof d Theol in Greifswald (481).
- Dr. F. H. Dieterici, Prof. der arab. Litt. in Berlin (22).
- Dr. Rud. Dietsch, Prof., Rector der K. Landesschule in Grimma (566).

Herr Dr. A. Dillmann, Prof. der Theol. in Giessen (260).
- Dr. Th. W. Dittenberger, Oberhofprediger u. Oberconsistorialrath in Weimar (89).
- Dr. Otto Donner in Helsingfors (654).
- Charles Mac Douall, Prof. in Belfast (435).
- Dr. R. P. A. Dozy, Prof. d. Gesch. an d. Univ. in Leiden (103).
- Dr. Theodor Dreher, Priester im Fürstenthum Sigmaringen, d. Z. in Rom (638).
- Dr. L. Duncker, Prof. d. Theol. in Göttingen (105).
- Alfred Eberhard, Stud. phil. in Berlin (588).
- Dr. Georg Moritz Ebers, Privatdocent an d. Univ. in Jena (562).
- Hermann Engländer, Lehrer und Erzieher in Wien (343).
- Dr. von Erdmann, kais. russ. Staatsrath in Gross-Nowgorod (236).
- Dr. Carl Hermann Ethé, in Tralau (Holstein) (641).
- Dr. Julius Euting, Bibliothekar des evang. theol. Stifts in Tübingen (614).
- Dr. H. von Ewald, Prof. in Göttingen (6).
- Dr. Christ. Theod. Ficker, Katechet zu St. Petri in Leipzig (576).
- Dr. B. Fischer, Rabbiner, d. Z. in Leipzig (586).
- Dr. H. L. Fleischer, Prof. d. morgenl. Spr. in Leipzig (1).
- Dr. G. Flügel, Prof. emerit. in Dresden (10).
- Joseph Fodes, Privatbeamter in Wien (520).
- Dr. Z. Frankel, Oberrabbiner und Director des jüdisch-theologischen Seminars „Fränckel'sche Stiftung" in Breslau (225).
- Dr. Siegfried Freund, Privatgelehrter in Görlitz (389).
R. H. Th. Friederich, holländisch-ostindischer Beamter in Batavia (379).
- Dr. Julius Fürst, Professor in Leipzig (76).
- Dr. H. C. von der Gabelentz Exc., geh. Rath in Altenburg (5).
- H. G. C. von der Gabelentz in Dresden (582).
- Dr. Charles Gainer in Oxford (631).
- Gustave Garrez in Paris (627).
- Dr. Abr. Geiger, Rabbiner der israel. Gemeinde in Frankfurt a. M. (465).
- G. Geitlin, Prof. d. Exegese in Helsingfors (231).
- Dr. J. Gildemeister, Prof. der morgenl. Spr. in Bonn (20).
- Dr. M. J. de Goeje, Prof. in d. philos. Facultät in Leiden (609).
- Comte Ad. de Gobineau, Premier Secrétaire d'Ambassade de France auf Chateau de Trye (Oise) (511).
- Dr. A. J. Goldenblum, Lehrer am Gymnasium u. an der städtischen Handelsschule in Odessa (608).
- Heinr. Goldmann, Secretär in Berlin (663).
- Dr. A. M. Goldschmidt, Prediger d. israel. Gemeinde in Leipzig (531).
Dr. R. A. Gosche, Prof. d. morgenl. Spr. an d. Univ. in Halle (184).
- Rev. F. W. Gotch in Bristol (525).
- Dr. K. H. Graf, Prof. an d. Königl. Landesschule in Meissen (48).
- Lic. Dr. B. K. Grossmann, Superintendent in Grimma (67).
- Dr. C. L. Grotefend, Archivrath in Hannover (219).
- Max Grünbaum in New York (459).
- Dr. Herm. Alfr. v. Gutschmid, Prof. in Kiel (367).
- Rev. R. Gwyn in London (541).
- Dr. Th. Haarbrücker, Docent an d. Univers. und Oberlehrer an der Louisenstädtischen Realschule in Berlin (49).
- H. B. Hackett, Prof. d. Theol. in Newton Centre (Massach., U.-St. (365).
- Dr. Julius Caesar Haentzsche in Dresden (595).
- S. J. Halberstam, Kaufmann in Bielitz (551).
- Dr. C. Halder, k. k. Schulrath in Innsbruck (617).
- Fitz-Edward Hall, D. C. L., Bibliothekar der India Office Library in London (571).
- Anton von Hammer, Hof- und Ministerialrath in Wien (397).
- Dr. B. Haneberg, Abt von St. Bonifaz, Prof. d. Theol. in München (77).

Herr Dr. G. Ch. A. von Harless, Reichsrath und Präsident des evang. Oberconsistoriums in München (241).
- Dr. K. D. Hassler, Oberstudienrath in Ulm (11).
- Dr. M. Haug, Prof. des Sanskrit am College zu Poona in Ostindien (349).
- Dr. M. Heidenheim, theol. Mitglied des königl. College in London (570).
- Chr. Hermansen, Prof. d. Theol. in Kopenhagen (486).
- Dr. G. F. Hertzberg, Prof. an d. Univ. in Halle (359).
- Aug. Hildebrandt, Stud. phil. in Marburg (653).
- Dr. K. A. Hille, Arzt am königl. Krankenstift in Dresden (274).
- J. P. Six van Hillegom in Amsterdam (599).
- Dr. Georg Hilliger in Frankfurt a. M. (664).
- K. Himly in Münden (Hannover) (567).
- Dr. F. Himpel, Prof. d. Theol. in Tübingen (458).
- Rev. Edward Hincks, D. D. in Killeleagh, County Down, Ireland (411).
- Dr. F. Hitzig, Kirchenrath und Prof. d. Theol. in Heidelberg (15).
- Dr. A. Hoefer, Prof. an d. Univ. in Greifswald (128).
- Georg Hoffmann, Stud. philol. in Berlin (643).
- Karl Hoffmann, Realschullehrer in Arnstadt (534).
- J. Hoffmann, Prof. der Chines. u. Japan. Sprache an d. Univ. in Leiden (572).
- Dr. J. Ch. K. von Hofmann, Prof. d. Theol. in Erlangen (320).
- Chr. A. Holmboe, Prof. d. morgenl. Spr. in Christiania (214).
- A. Holtzmann, grossherzogl. badischer Hofrath und Prof. der älteren deutschen Sprache u. Literatur in Heidelberg (300).
- Dr. Rudolph Armin Humann in Meiningen (642).
- Dr. Franz Johaentgen in Berlin (549).
- Dr. P. de Jong, Prof. u. Interpres Legati Warneriani in Leiden (427).
- Dr. B. Jülg, Prof. d. klassischen Philologie u. Litteratur und Director des philol. Seminars an d. Univ. in Innsbruck (149).
- Dr. Ferd. Justi, Prof. in Marburg (561).
- Dr. Abr. Wilh. Theod. Juynboll, Lehrer der niederländisch-ostindischen Sprachen in Delft (592).
- Dr. Adolf Kamphausen, Professor an der evangel.-theol. Facultät in Bonn (462).
- Joseph Karabacek, Hörer d. Rechte an d. k. k. Univ. in Wien (651).
- Dr. Fr. Kaulen, Rep. u. Privatdocent d. Theologie an d. Universität in Bonn (500).
- Leupolt Hans Graf von Kaunitz in Wien (607).
- Dr. Emil Kautzsch, Religionslehrer an d. Nicolaischule in Leipzig (621).
- Dr. Kiepert, Prof. in Berlin (218).
- R. Kirchheim in Frankfurt a. M. (504).
- Lic. Dr. P. Kleinert, evangel. Prediger in Oppeln (495).
- Dr. A. Köhler, Prof. d. Theol. in Bonn (619).
- Dr. J. König, Prof. d. A.T.Literatur in Freiburg im Breisgau (665).
- Joseph Kohn, Rabbinats-Candidat in Lemberg (645).
- Dr. Samuel Kohn in Breslau (656).
- Dr. Alexander Kohut in Breslau (657).
- Dr. Cajetan Kossowicz, Prof. des Sanskrit an d. kaiserl. Universität zu St. Petersburg (669).
- Alexis Koudriavtzew, Secretär-Dolmetsch des kaiserl. russ. Consulats in Serajewo (606).
- Dr. Krause, Gymnasiallehrer in Neisse (670).
- Dr. L. Krehl, Prof. u. Bibliothekar an d. Univ. in Leipzig (164).
- Dr. Alfr. von Kremer, k. k. österreich. ordentl. Consul in Galacz (326).
- Dr. Mich. Jos. Krüger, Prof. am Lyceum Hosianum in Braunsberg (434).
- Georg Kuehlewein, Inspector-Gehülfe im Accisetach in Moskau (402).
- Dr. Abr. Kuenen, Prof. d. Theol. in Leiden (327).

Schaʿrânî
und sein Werk über die muhammadanische Glaubenslehre.

Von

Prof. G. Flügel.

Der schafiitische Scheich Abû'lmawâhib ʿAbdalwahhâb Bin Aḥmad, von seinem starken Haarwuchs كثير شعر الرأس Schaʿrânî شعراني oder Schaʿrâwî شعراوي[1]) beigenannt, wurde in Aegypten, wahrscheinlich in Kahira, wo er nach seinen eigenen Angaben, soweit solche vorliegen, einen grossen Theil seiner Schriften verfasste, am Schlusse des 9. oder zu Anfang des 10. Jahrhunderts d. H (gegen den Anfang des 16 Jahrhunderts n. Chr.) geboren, daher er auch al-Misri, der aus Misr d. i Aegypten oder Kahira Geburtige, genannt wird. Seine Jugend brachte er ebenda zu und scheint uberhaupt Aegypten nicht verlassen zu haben

Von seinen Lehrern erwahne ich zunachst den Scheich al-Marsafi المرصفي, den Andere wohl weniger richtig al-Murdiʿi المرصعي schreiben, und den Scheich Sajjidi ʿAlî al-Chawwas, dessen gelehrten Sitzungen er zehn Jahre lang beiwohnte, auch die daselbst wahrend des erwahnten Zeitraums von dem genannten Scheich, der selbst nicht schreiben konnte, vernommenen Mittheilungen und Ausspruche auf Bitten einiger Bekannter in einem besondern Werke „die Juwelen und die Perlen الجواهر والدرر" sammelte, womit er am 21. Ramadân 942 (14. Marz 1536 zu Stande kam. Beide, unser Verfasser und Sajjidi ʿAlî, hatten zum gemeinschaftlichen Lehrer den Scheich Ibrahim al-Matbûli. Den zwei letztern wie seinem vierten Lehrer, dem Scheich Aḥmad al-Atdalî widmete Schaʿrâni ein besonderes Buch مناقب الأمر والأخلاق, welches er in der Mitte des J. 967 (zu Anfange des J. 1560) herausgab Doch scheint es, dass diese Manner nur zur Folie seines Selbstlobes dienten. S. Ḥâǵî Chalfa V. S. 319—320. Nr. 11137. und *Fleischer*, Catal codd mss. orientt. Bibl Reg Dresd Nr. 392.

Wenn wir nun auch anerkennen mussen, dass Schaʿrâni fur seine Zeit nicht gewohnliche Kenntnisse besass, und seine vielseitige Schriftstellerei sich uber Grammatik, Jurisprudenz, Traditionslehre, vorzuglich aber uber scholastische Theologie und Mystik verbreitet,

so scheint er doch auf der andern Seite von einem ältern Lehrer, dessen Schriften sein eigentlicher Leitstern wurden, ich meine Muhammad Ibn al-ʿArabî, einen guten Theil von Selbstuberhebung, fur welche Ibn al-ʿArabî ein unübertroffenes Muster war, sich angeeignet zu haben. Er richtete seinen phantastischen Flug immer hoher hinauf und vergass zuletzt den Menschen in sich. Kein Wunder, wenn er sich dadurch Anfechtungen zuzog, die sich bis zu Aufstanden steigerten. Heimlicher Neid und das Bestreben seine Lehren zu verdächtigen und in Widerspruch mit Koran und Sunna zu setzen, fanden, wie auch Hâǵî Chalfa (II. S. 22, Nr. 1686) andeutet, willkommene Gelegenheit, offen gegen ihn hervorzutreten bei Veroffentlichung seines Buches al-Bahr al-maurûd, in welchem er die Verpflichtungen zusammengestellt hatte, welche ihm seine Scheiche auferlegt hatten. Schaʿrânî selbst, der, ohne seinen masslosen Dunkel aufzugeben, sich gegen jene Anfeindungen zu vertheidigen suchte, kommt in mehrern seiner spatern Schriften auf die durch jene fruhere veranlassten unruhigen Bewegungen zuruck. So erzahlt er in der Einleitung zu seinen مشارق الانوار القدسيّة في بيان العهود المحمديّة, — einem Werke, von dem er, wie gewohnlich, ruhmt, dass er in ihm Bahn breche und dass uber den betreffenden Gegenstand noch kein ahnliches vorhanden sei, — wie es ihm in Bezug auf die Schrift البحر المورود ergangen war. „Als nämlich einer meiner Neider sah, dass jenes Buch mit Beifall aufgenommen wurde, zugleich aber seine Unfahigkeit erkannte, den in demselben aufgezahlten Verpflichtungen selbst nachzukommen, obwohl er sich die Wurde eines Scheichs anmasste, so dachte er auf eine List, borgte einem weniger aufmerksamen Schuler von mir ein Exemplar des Werkes ab und redete ihm ein, er sei mir mit voller Ueberzeugung zugethan واوجه شدّة الاعتقاد. Er machte nun eine unvollständige Abschrift davon, schob heimlich Dinge ein, die mit dem offenbaren Sinne des Korans und der Sunna in Widerspruch stehen, und verbreitete dieses Machwerk in Kahira مصر. Es erhob sich deshalb ein grosser Tumult in der Moschee al-Azhar und anderwarts, und obwohl der Scheich Nâsir-ad-dîn al-Lakânî, der Scheich Śihâb-ad-dîn ar-Ramlî (wahrscheinlich der Commentator der Aǵurrumija, Śihâb-ad-dîn Ahmad Bin Ahmad Bin Hamza ar-Ramlî al-Ansârî) und mehrere Andere zu meinem Beistande auftraten und mich vertheidigten, indem sie die Wahrheit des von mir Gesagten bestatigten, so legte sich dessenungeachtet der Tumult nicht eher, als bis ich den Gelehrten mein Exemplar mit ihren eigenen Unterschriften zusandte, so dass sie es prufen konnten. Und in der That entdeckten sie darin nichts von dem, was die Neider heimlich eingeschwarzt und als von mir ausgegangen verbreitet hatten."

Ausserdem verstand Schaʿrânî den Geisterglauben seiner Landsleute trefflich auszubeuten. Da die angeblich aus Feuer geschaffenen und zwischen Engel und Menschen mitteninne stehenden Dschinn die Fähigkeit besitzen sollen, Menschen- und Thiergestalt anzunehmen, so benutzte er diese Vorstellung, seine Schrift كشف الحجاب والران عن وجه اسئلة الجان auf eine seiner abenteuerlichen Einbildung entsprechende Weise einzuführen. Er gab vor, die in dem Buche beantworteten achtzig Fragen von einem gläubigen Dschinn — denn ein Theil derselben bekennt sich zum Islam — in der Gestalt eines niedlichen graugelben Hundes von der Art der Wüstenhunde vorgelegt erhalten zu haben, der mit einem Blatte im Maule, auf welchem jene Fragen geschrieben standen, in der Dienstagsnacht den 26. Raǵab 955 (31. August 1548) durch den Bogengang des innern Hauses, der sich über den Canal erhob, zu ihm eingedrungen sei, nachdem ihm die Nachbarn, welche ihn für einen wirklichen Hund hielten, den Durchgang durch das Thor des innern Hofes verwehrt hätten. Das Blatt selbst war von europäischem Papier und zusammengerollt, die Schrift arabisch [2]). Die Fragen selbst betrafen den beschaulichen Weg der Sufi's, über welchen die Dschinn belehrt sein wollten.

Schaʿrânî schrieb, wie bemerkt (s. H. Ch. VII, S. 1145, Nr. 5446), viele Werke, fast durchgängig in eigenthümlicher, auffälliger Form, grossentheils in der Sprache der Sufi's. Von einem derselben soll hier etwas ausführlicher gesprochen werden, da dasselbe für Erweiterung unserer Kenntniss des scholastischen Dogmatismus jener schon etwas spätern Zeit von Bedeutung ist, indem die darin aufgestellten Thesen die Hauptglaubensartikel der Muhammadaner und Cardinalpuncte der verschiedenen Secten-Ansichten über dieselben betreffen, ganz geeignet, uns einen Gesammtüberblick über dieses Gebiet zu verschaffen, was um so weniger überflüssig sein möchte, da im Ganzen über die Stellung des Kalâm in seiner Verbindung mit dem Sufismus zu der freiern Richtung der Selbstdenker im Islam, die man im Allgemeinen am zweckmässigsten mit dem einheimischen Namen Muʿtaziliten [3]) bezeichnet, verhältnissmässig noch wenig im Zusammenhange veröffentlicht worden ist.

Das Werk führt den Titel:

اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الاكابر

„Die Rubinen und die Juwelen über die Glaubenssätze der Grossen" und die Aufgabe, welche sich der Verfasser in demselben stellt, besteht darin, die Glaubensansichten der Illuminaten اهل الكشف والعيان mit denen der empirisch-speculativen Theologen (Mutakallimûn), denen in vielen Fragen die Muʿtaziliten oder Rationalisten entgegen stehen, welche beide Classen er im Titel unter den „Grossen" verstanden wissen will, mit einander zu vereinigen und zu versöhnen — ein allerdings nicht leichter Versuch, den,

wie er selbst sagt, vor ihm Niemand gewagt hat. Er bemerkt darüber Bl. 1 v des Wiener Exemplars Nr. 1922 meines Catalogs, er habe sich jene Aufgabe in dieser Fassung gestellt, weil die beiden erwähnten Classen die beiden Hauptrichtungen in der Behandlung der Glaubenslehren repräsentiren, wie die gesammte Menschheit (soweit sie hier in Frage kommt) überhaupt in zwei Theile zerfalle: solche, welche die Wahrheit durch speculatives Denken [4] und Schliessen [5], und solche, welche dieselbe durch Wesen-enthüllung [6]) und unmittelbare Anschauung [7] zu erkennen suchen. Von jeder dieser beiden Classen gebe es Schriften für die Anhänger ihres Kreises, und oft meine einer, der sich nicht in das Gesetz vertieft habe, die Lehre des einen der beiden Kreise widerspreche der des andern. Er beabsichtige also zwischen beiden eine Vereinigung zu vermitteln, um die Lehre der Anhänger jedes Kreises durch die des andern zu bestätigen. — und schliesst mit den Worten: „Ich beschwöre bei Gott jeden Gelehrten, der dieses Buch einsieht, dass er, um die Muslimen gut zu berathen, alle Irrthümer und Schreibfehler, die er darin wahrnehmen wird, berichtigen, oder, wenn ihm der Himmel keine Lösung der Schwierigkeiten (durch Berichtigung) eingiebt, einfach ausstreichen möge" — eine Erlaubniss, die an und für sich unserm Verfasser nicht ähnlich sieht und leicht gemissbraucht werden konnte, aber in einem spätern Bekenntnisse ihre Erklärung findet.

Um aber Verdächtigungen wie die oben erwähnten unmöglich zu machen, soll von dem vorliegenden Werke eine Abschrift erst dann genommen werden, wenn die von Neid freien Gelehrten des Islâm es gelesen, gut geheissen und ihre Namensunterschrift darunter gesetzt haben werden; denn, fügt er hinzu, die Kürze der Zeit, die ich jetzt noch zu leben habe, gestattet mir nicht eine endgültige Redaction davon zu geben, und ich rathe einem jeden, der nicht zu dem Verständnisse der Lehre der Illuminaten zu gelangen vermag, dass er sich einzig an den Wortsinn des von den speculativen Theologen Gesagten halte und nicht darüber hinausgehe. Ich selbst, fährt er fort, habe unzählige Schriften رسائل von Illuminaten gelesen, aber unter diesen Schriftstellern keine gefunden, die ihre Gedanken ausführlicher dargelegt hätten als der Scheich Ibn al-'Arabî. Daher habe ich zur Abfassung dieses Werkes das von ihm in den Mekkanischen Offenbarungen und andern seiner Schriften Vorgetragene, mit Ausschluss jedes andern sufischen Werkes, benutzt; doch fand ich in den Offenbarungen Stellen, die ich nicht verstand [8]), und diese habe ich angemerkt, damit die Gelehrten des Islâm zusehen mögen, was sie enthalten. Indessen, fügt er hinzu, sind die Schriften Ibn al-'Arabî's auch vielfach verfälscht worden مدسوس. — Ich selbst, äussert Scha'rânî am Schlusse seines Werkes Bl. 313, habe die Offenbarungen, so viel als dieselben Untersuchungspuncte على عدد مباحثه enthalten, gründlich studirt und jeden

einzelnen Untersuchungsgegenstand des ganzen Werkes in Betrachtung gezogen, um daraus die für mein Buch geeigneten Entlehnungen zu gewinnen لاخذ النقول المناسبة له. Die mir dazu verliehene Kraft und Ausdauer mag man immerhin unter die göttlichen Auszeichnungswunder الكرامات rechnen. In der That bestehen die Offenbarungen aus zehn starken Theilen, und ich habe das Buch jeden Tag drittehalbmal مرتين ونصفا, mithin täglich fünfundzwanzig Theile مقدار ذلك خمسة وعشرون جزءا, durchgelesen طالعت. — Er selbst vollendete die Niederschrift seines Werkes Montag den 17. Raǵab 955 (22 August 1548) in seiner Wohnung zu Kahira بمصر auf der Zeile (Strasse) zwischen den beiden Mauern, الخط بين السورين (s. Makrîzi's Chitat, Bulak. Ausg., Th. 2 S. 24 Z. 23 ff.). Einen besondern Werth legt er Bl. 2v auf die dem Buche vorgesetzte Einleitung, welche jeder, der es lesen wolle, vorher gründlich studiren möge, da sie die deutliche Auseinandersetzung des Glaubensbekenntnisses Ibn al-ʿArabi's enthalte, welches er an die Spitze der Mekkanischen Offenbarungen gestellt habe. Meine Vorrede soll, sagt er, denen zu Hilfe kommen, die in Bezug auf irgend einen Glaubensartikel des Werkes sich nicht zu rathen und zu helfen wissen من تاه في شيء من عقائد الكتاب; denn dieses Buch ist gleichsam ein Commentar zu jenem Glaubensbekenntnisse Ibn al-ʿArabi's, wie auch das Vorwort dazu ebenfalls vier Abschnitte enthält.

Wir wenden uns nun zu dem Inhalte des Werkes selbst. Dieser kann nicht klarer und übersichtlicher dargelegt werden, als durch Mittheilung der ausführlichen Ueberschriften jener vier Abschnitte und der einundsiebzig „Untersuchungspuncte", in denen der Verfasser die Vermittelung der beiden Parteien anstrebt und die daher zugleich zeigen, in welchen Glaubensartikeln sie einander gegenüberstehen. Darin vorkommende Kunstwörter des Sufismus und der scholastischen Theologie werden in den Anmerkungen sprachlich und sachlich erklärt; dagegen bleiben dogmengeschichtliche Erörterungen als zu weit führend ausgeschlossen.

الفصل الاول في بيان نبذة من احوال الشيخ محيي الدين رضي الله عنه

Erster Abschnitt Bl. 5v. Ueber einige Lebensumstände des Scheich Muḥji-ad-din Ibn al-ʿArabi.

الفصل الثاني في تأويل بعض كلمات اضيفت الى الشيخ محيي الدين وذكر جماعة ابتلوا بالانكار عليهم ليكون للشيخ اسوة بهم

Zweiter Abschnitt Bl. 9v. Ueber die richtige Deutung einiger dem Scheich Muḥji-ad-din beigelegter Aussprüche, und über mehrere andere Personen, die ebenfalls das Unglück hatten verkannt

und verketzert zu werden, wie um dem Scheich zum Vorbild zu dienen.

الفصل الثالث في بيان اقامة العذر لاهل الطريق و تكلّمهم بالعبارات المغلقة على غيرهم

Dritter Abschnitt Bl. 13 r. Zur Rechtfertigung der Anhänger des beschaulichen Weges hinsichtlich ihres Gebrauches von Ausdrucken, die Andern unverständlich sind.

الفصل الرابع في بيان القواعد والضوابط التي يحتاج اليها من يريد التبحّر في علم الكلام

Vierter Abschnitt Bl. 19 r. Ueber die Grundregeln und Normen, an welche sich derjenige zu halten hat, der sich in die speculative Theologie vertiefen will.

Ausser diesen vier Abschnitten schickt der Vf. seinem Buche Manches aus den überlieferten Lehrsätzen der speculativen Theologen نقول المتكلّمين voraus, um dem Leser die Ausdrucksweise der Erleuchteten leichter verständlich zu machen, und fährt mit Fragen und Antworten gleich in dem ersten Untersuchungspuncte so lange fort, bis der Wissenschaftsbeflissene الطالب über die in demselben vorkommenden Schwierigkeiten befriedigende Aufklärung erlangt hat.

Die Untersuchungspuncte sind nun folgende:

المبحث الاول في بيان انّ الله تعالى واحدٌ أحَدٌ منفرد في ملكه لا شريك له

Erster Untersuchungspunct Bl. 25 r. Darüber dass Gott der Allerhöchste ein einziges, einheitliches, alleinherrschendes [9]) und keinen Mitgenossen habendes Wesen ist (s. Kor. S. 6, 163: 17, 111: 25, 2).

المبحث الثاني في حدوث العالم

Zweiter Unters. Bl. 32 v. Ueber die zeitliche Entstehung (Nichtewigkeit) der Welt (s. Anm. 11).

المبحث الثالث في وجوب معرفة الله سبحانه وتعالى على كلّ عبد بقدر وسعه

Dritter Unters. Bl. 36 r. Ueber die Nothwendigkeit der Erkenntniss Gottes für jeden Menschen nach dem Masse seiner Fassungskraft.

المبحث الرابع في وجوب اعتقاد ان حقيقته تعالى مخالفة لسائر الحقائق وانها ليست معلومة في الدنيا لاحد

Vierter Unters. Bl. 41 r. Ueber die Nothwendigkeit fest daran zu glauben, dass die Wesenheit [10]) Gottes eine von allen andern Wesenheiten durchaus verschiedene ist und dass Niemand in dieser Welt ein wirkliches Wissen von ihr erlangen kann.

المبحث الخامس في وجوب اعتقاد انه تعالى احدث العالم كلّه من غير حاجة اليه ولا موجب اوجب ذلك عليه وانما علمه تعالى به سبق فلا بدّ ان يخلق ما خلق فهو تعالى غنى عن العالمين فعل بالاختيار لا بالذات وموجود بذاته من غير افتتاح ولا انتهاء بل وجوده مستمرّ قائم بذاته سبحانه وتعالى

Fünfter Unters. Bl. 51r. Ueber die Nothwendigkeit fest daran zu glauben, dass Gott die ganze Welt in der Zeit (nicht von Ewigkeit her) hat entstehen lassen, ohne ihrer irgendwie zu bedürfen oder durch irgend eine äussere Ursache dazu genöthigt zu sein[11], sondern indem er es (von Ewigkeit her) vorauswusste und daher nichts Anderes möglich war, als dass er das, was er geschaffen hat, auch wirklich schuf. Er ist also in seiner Selbstgenügsamkeit der Weltgeschöpfe nicht bedürftig, nach freier Willensbestimmung, nicht nach einer in seinem Wesen gegebenen Nothwendigkeit handelnd, wirklich seiend kraft seines Wesens, ohne Anfang und Ende, vielmehr ist sein Sein ein stets fortdauerndes, mit seinem Wesen nothwendig verbundenes.

المبحث السادس في وجوب اعتقاد انه تعالى لم يحدث بابتداعه العالم في ذاته حادثٌ وانه لا حلول ولا اتّحاد اذ القول بذلك يؤدّى الى انّه في اجواف السباع والحشرات والوحوش وتعالى الله عن ذلك علوّا كبيرا

Sechster Unters. Bl. 54v. Ueber die Nothwendigkeit fest daran zu glauben, dass dadurch, dass Gott die Welt in der Zeit aus Nichts entstehen liess, in seinem Wesen keine Veränderung eintrat und dass (hinsichtlich seines Verhältnisses zur Welt) weder Inwohnen[12]) noch Vereinheitung[13]) stattfindet, da die Behauptung davon zu der Annahme führt, dass er auch im Innern des Leibes der reissenden Thiere, des Geschmeisses und des Wildes vorhanden sei, eine Vorstellung, über welche Gott unendlich erhaben ist.

المبحث السابع في وجوب اعتقاد ان الحقّ تعالى لا يحويه مكان كما لا يحدّه زمان لعدم دخوله في حكم خلقه فان المكان يحويهم والزمان يحدّهم

Siebenter Unters. Bl. 57r. Ueber die Nothwendigkeit fest daran zu glauben, dass es für den unwandelbaren Gott keine räumliche Schranke wie keine zeitliche Begränzung giebt, da das von seinen Geschöpfen Geltende nicht auch von ihm gilt; diese nämlich sind in die Schranken des Raumes und der Zeit eingeschlossen.

المبحث الثامن في وجوب اعتقاد ان الله تعالى معنا اينما كنّا في حال

كونه في العما في حال كونه مستويا على العرش في حال كونه في السموات
وفي الارض في حال كونه اقرب الينا من حبل الوريد ولكلّ واحده من
هذه الغيبات الخمس حالة تخصّها

Achter Unters. Bl. 57 v. Ueber die Nothwendigkeit fest daran zu glauben, dass Gott, wo wir auch sein mögen, bei uns ist, während er zugleich im Empyreum ist, zugleich auf dem obern Weltenthrone sitzt (Sur. 7 V. 52), zugleich in den Himmeln und auf der Erde ist, zugleich uns näher als die Hauptblutader an unserem Halse ist [14]), und bei jeder einzelnen dieser fünf Arten seines Seins bei uns ein ihr eigenthümliches Verhältniss (Gottes zu dem Menschen) stattfindet.

المبحث التاسع في وجوب اعتقاد ان الله تعالى ليس له مثل معقول ولا
دلّت عليه العقول

قال تعالى ليس كمثله شيء واذا كان ليس كمثله شيء فمن المحال ان
يضبطه اصطلاح لان ما يشهده منه زيد ما هو عين ما يشهده منه عمرو
جملةً واحدةً

Neunter Unters. Bl. 61 r. Ueber die Nothwendigkeit fest daran zu glauben, dass weder irgend ein Erzeugniss des Denkens Gott so darstellt wie er ist, noch die Denkkraft aller Wesen jemals die Erkenntniss Gottes ermöglicht hat.

Gott selbst sagt (S. 42 V. 9): „Nichts ist ihm gleich": wenn aber nichts ihm gleich ist, so ist es unmöglich, dass von Menschen vereinbarte Formeln sein Wesen genau darstellen sollten; denn, um Alles in Einem zusammenzufassen, was Zeid von ihm wahrnimmt, ist nicht auch dasselbe, was ʿAmr von ihm wahrnimmt (eine solche Vereinbarung daher nicht möglich).

المبحث العاشر في وجوب اعتقاد انه تعالى هو الاول والآخر والظاهر
والباطن فلا افتتاح له ولا انتهاء له ولا ظهور لاحد بالعموم والسلطان في
الدارين غيره

Zehnter Unters. Bl. 62 r. Ueber die Nothwendigkeit fest daran zu glauben, dass Gott „der Erste und Letzte", „der Alles Ueberstrahlende und (dabei doch) in sich Zurückgezogene" ist, d. h. weder Anfang noch Ende hat und kein Wesen ausser ihm in dieser und in jener Welt durch Allgewalt und Alleinherrschaft alle andern überstrahlt.

المبحث الحادي عشر في وجوب اعتقاد انه تعالى علم الاشياء قبل

وجودها في عالم الشهادة ثم اوجدها على حدّ ما علمها فلم يزل عالمًا
بالاشياء لم يتجدّد له علم عند تجدّد الاشياء

Elfter Unters. Bl. 63 r. Ueber die Nothwendigkeit fest daran zu glauben, dass Gott alle Dinge vor ihrem Dasein in der sichtbaren Welt [15]) gewusst hat und sie dann in der Weise, wie er sie in seinem Bewusstsein trug, hat in's Dasein treten lassen, er demnach alle Dinge beständig gewusst hat, ohne dass je bei'm Eintreten von den und jenen neuen Dingen ein neues Wissen bei ihm eingetreten wäre.

المبحث الثاني عشر في وجوب اعتقاد ان الله تعالى ابدع العالم على غير
مثال سبق عكس ما عليه عبيده فان احدا منهم لا يقدر بارادة الله
على اختراع شيء الا ان اسّسه في نفسه اولا عن تدبّر ثم بعد ذلك تبرز
القوة العملية الى الوجود الحسّي على شكل ما يعلمه له (من) مثال وهذا
محال في حق الحق تعالى فلم يزل الحق تعالى عالما بخلقه ازلا كما
مرّ في المبحث قبله

Zwölfter Unters. Bl. 64 r. Ueber die Nothwendigkeit fest daran zu glauben, dass Gott die Welt nicht nach einer vorher entworfenen vorbildlichen Idee aus Nichts hervorgebracht hat, ganz im Gegensatz zu dem was bei seinen Knechten (den Menschen) der Fall ist: denn nach Gottes Willen kann keiner von diesen etwas Neues hervorbringen [16]) ausser so, dass er es vorher mit Hilfe verstandesmässiger Ueberlegung in seiner Seele vorgebildet hat; dann erst verwirklicht sich die Thatkraft nach aussen in der sinnlich wahrnehmbaren Thatsache, gemäss der im Bewusstsein gegebenen vorbildlichen Idee. So etwas aber ist von dem höchsten unwandelbaren Wesen undenkbar; denn wie in der vorhergehenden Untersuchung nachgewiesen worden ist, hat Gott alles von ihm zu Schaffende von Ewigkeit her beständig gewusst.

المبحث الثالث عشر في وجوب اعتقاد انه تعالى لم يزل موصوفا بمعاني
اسمائه وصفاته وبيان ما تقتضي التنزيه والعلمية وما لا يقتضيهما

Dreizehnter Unters. Bl. 65 r. Ueber die Nothwendigkeit fest daran zu glauben, dass Gott die durch seine Namen und Epitheta bezeichneten Eigenschaften beständig wirklich gehabt hat, und über das, was zu der Annahme, dass Gott von jeder Unvollkommenheit frei [17]) und dass er ein allwissender Geist ist, nöthigt und was nicht dazu nöthigt.

المبحث الرابع عشر في ان صفاته تعالى عين او غير او لا عين ولا غير

Vierzehnter Unters. Bl. 69r. Darüber ob die Eigenschaften Gottes etwas mit seinem Wesen Identisches, oder davon Verschiedenes, oder weder das Eine noch das Andere sind?

المبحث الخامس عشر فى وجوب اعتقاد ان اسماء الله تعالى توقيفية فلا يجوز لنا ان نطلق على الله تعالى اسمًا الّا أن ورد فى الشرع

Fünfzehnter Unters. Bl. 70v. Ueber die Nothwendigkeit fest daran zu glauben, dass die Namen Gottes etwas von ihm selbst Festgestelltes sind, es uns also nicht freisteht, von Gott irgend einen Namen ohne nähere Bestimmung zu gebrauchen, ausser wenn er so im Gesetze vorkommt.

المبحث السادس عشر فى حضرات الاسماء الثمانية بخصوص وهى الحى العالم القدير المريد السميع البصير المتكلم الباقى

Sechzehnter Unters. Bl. 72r. Ueber die Begriffssphären der Gott (in dieser Absolutheit) ausschliesslich zukommenden acht Namen: der Lebendige, der Wissende, der Mächtige, der Wollende, der Hörende, der Allsehende, der Sprechende, der Beständige [18]).

المبحث السابع عشر فى معنى الاستواء على العرش

Siebzehnter Unters. Bl. 86v. Ueber die Bedeutung des Sichniederlassens Gottes auf den obern Weltenthron [19]).

المبحث الثامن عشر فى بيان ان عدم التأويل لايات الصفات اولى كما جرى عليه السلف الصالح رضى الله عنهم الا أنّ خيف من عدم التاويل محظورٌ كما سيأتى بسطه ان شاء الله تعالى ونبتدى بكلام الاصوليين ثم نعقبه بكلام الشيخ محيى الدين

Achtzehnter Unters. Bl. 90r. Darüber dass es zwar (an und für sich) besser ist, die Koranverse, welche von den Eigenschaften Gottes sprechen, wie es die frommen Altvordern gehalten haben, gar nicht auszudeuten, dass man jedoch befürchtet hat, die Unterlassung jeder Ausdeutung möchte hinwiederum zu Unerlaubtem Veranlassung geben, wie, so Gott will, unten weiter auseinander gesetzt werden soll. Zuerst werden wir das, was die Lehrer der Grundwahrheiten der Religion und des Rechts darüber gesagt haben, angeben und sodann die darauf bezüglichen Aussprüche Muhjî-ad-dîn's folgen lassen.

المبحث التاسع عشر فى الكلام على الكرسى واللوح والقلم الاعلى

Neunzehnter Unters. Bl. 96r Ueber das was die specu-

lativen Theologen über den untern Weltenthron [20]), die Schicksalstafel [21]) und die himmlische Rohrfeder [22]) lehren.

المبحث العشرون في بيان صحة اخذ الله العهد والميثاق على بني آدم وهم في ظهره عليه الصلوة والسلام

Zwanzigster Unters. Bl. 99 v. Ueber die Wahrheit davon, dass Gott mit den Kindern Adams den (alle Menschen umfassenden) Bund und Vertrag geschlossen hat, während sie noch (als unentwickelte Menschenkeime) im Rücken desselben (Adams) waren [23]).

المبحث الحادي والعشرون في صفة خلق الله تعالى عيسى عليه الصلوة والسلام

قال تعالى ان مثل عيسى عند الله كمثل ادم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون

Einundzwanzigster Unters. Bl. 101 v. Ueber die Art und Weise wie Gott Jesum geschaffen hat.

Gott selbst sagt darüber [24]): „Mit Jesus verhält es sich bei Gott wie mit Adam: er schuf diesen aus Staub, dann sprach er: Werde, und er war".

المبحث الثاني والعشرون في بيان انه تعالى يرى للمؤمنين في الدنيا بالقلوب وفي الآخرة لهم بالابصار بلا كيف في الدنيا والآخرة اي بعد دخول الجنة وقبله كما ثبت في احاديث الصحيحين

Zweiundzwanzigster Unters. Bl. 103 r. Darüber dass Gott von den Gläubigen in dieser Welt mit dem Herzen und in jener Welt mit den Augen geschaut wird, ohne dass sich das Wie bestimmen lässt, — in dieser und in jener Welt, d. h. nach und vor dem Eintritte in's Paradies, wie in den Traditionen der beiden Ṣaḥîḥ [25]) geschrieben steht [26]).

المبحث الثالث والعشرون في ثبت وجود الجن ووجوب الايمان بهم

Dreiundzwanzigster Unters. Bl. 117 r. Zur Constatirung der Existenz der Dschinn und der Nothwendigkeit an sie zu glauben [27]).

المبحث الرابع والعشرون في ان الله تعالى خالق لافعال العباد كما هو خالق لذواتهم وان العباد مكتسبون لا خالقون خلافا للمعتزلة في قولهم ان العبد يخلق افعال نفسه

Vierundzwanzigster Unters. Bl. 121 v. Darüber dass

Gott ebensowohl die Handlungen als die Personen der Menschen schafft (d. h. deren Urheber ist), dass hingegen die Menschen ihre Handlungen sich nur aneignen, nicht selbst schaffend hervorbringen, im Gegensatz zu der Lehre der Muʿtaziliten, dass der Mensch der Urheber seiner eigenen Handlungen ist [28]).

المبحث الخامس والعشرون فى بيان ان لله تعالى الحجّة البالغة على العباد مع كونه خالقا لاعمالهم فلو قدّر ان عبدا قال يا ربّ كيف تؤاخذنى بما قدّرته علىّ قبل ان اخلق لقال له الحقّ تعالى وهل تعلّق علمى بك الّا بما انت عليه ولا افتتاح لعلمى ولا لمعلومى

Fünfundzwanzigster Unters. Bl. 129 v. Darüber dass Gott, obgleich er die Handlungen der Menschen schafft, doch das volle Recht hat, sie darüber zur Verantwortung zu ziehen. Denn nähme man an, ein Mensch spräche: O Herr, wie kannst du mich für das strafen, was du, noch ehe ich geschaffen wurde, bestimmt hast dass ich thun solle? so könnte Gott ihm antworten: Bist du denn jemals anders als so, wie du eben bist, Gegenstand meines Wissens gewesen, — meines Wissens, das und dessen Inhalt anfangslos und ewig ist? [29]).

المبحث السادس والعشرون فى بيان ان احدا من الانس والجنّ لا يخرج له عن التكليف ما دام عقله ثابتا ولو بلغ اقصى درجات القرب على ما سيأتى بيانه

Sechsundzwanzigster Unters. Bl. 132 r. Darüber dass es weder für einen Menschen noch für einen Dschinn möglich ist, der religiösen Verpflichtungen [30]) enthoben zu werden, so lange er seines Verstandes mächtig ist, auch wenn er den höchsten Grad der Annäherung an Gott [31]) erreichte, wie dies näher auseinander gesetzt werden wird.

المبحث السابع والعشرون فى بيان افعال الحقّ تعالى كلّها عين الحكمة ولا يقال انها بالحكمة لئلا تكون الحكمة موجبة له فيكون محكوما عليه تعالى وهو لا يصحّ ان يكون محكوما عليه لانه تعالى احكم الحاكمين فعُلم انّه لا ينبغى ابدا ان تعلّل افعال الحقّ بالحكمة

Siebenundzwanzigster Unters. Bl. 134 v. Darüber dass alle Handlungen Gottes die Weisheit selbst sind, und man nicht sagen darf, sie seien durch die Weisheit verursacht, damit es nicht scheine, als lege die Weisheit ihm eine Nöthigung auf und er stehe unter der Herrschaft von etwas, während es doch undenkbar ist, dass er von etwas beherrscht werden sollte; denn Gott

ist „der höchste der Herrscher“[32]). Hieraus ergiebt sich, dass man den Handlungen des unwandelbaren Gottes nimmermehr die Weisheit als Ursache überordnen darf.

المبحث الثامن والعشرون في بيان انه لا رازق للعباد الا الله تعالى خلافا للمعتزلة

Achtundzwanzigster Unters. Bl. 135 r. Darüber dass nur Gott der Erhalter und Ernährer der Menschen ist, im Gegensatz zu der Meinung der Muʿtaziliten.

Nun beginnen die Untersuchungen über das Prophetenthum, die göttliche Sendung und was damit zusammenhängt.

المبحث التاسع والعشرون في بيان معجزات الرسل والفرق بينها وبين السحر ونحوه كالشعبذة والكهانة وبيان استحالة المعجزة على يد الكاذب كالمسيح الدجال وذكر نقول المتكلمين من الصوفية وغيرهم وتحرير مسألة ما كان معجزة لنبي جاز ان يكون كرامة لولي

Neunundzwanzigster Unters. Bl. 137 r. Ueber die göttlichen Beglaubigungswunder der Gottgesandten[33]) und den Unterschied zwischen ihnen, der Zauberei und Aehnlichem, wie die Taschenspielerkunst und Wahrsagekunst[34]), über die Unmöglichkeit der Hervorbringung eines göttlichen Beglaubigungswunders durch einen Pseudopropheten, wie der Antichrist, das hierüber von den speculativen Theologen unter den Ṣûfî's und Andern Ueberlieferte und genaue Erörterung der Frage, ob etwas, was Beglaubigungswunder eines Propheten gewesen ist[35]), auch Auszeichnungswunder eines Heiligen[36]) sein kann.

المبحث الثلاثون في بيان حكمة بعثة الرسل في كل زمان وقع فيه رسل عليهم الصلوة والسلام

Dreissigster Unters. Bl. 142 v. Ueber die göttliche Weisheit, die sich darin zeigt, dass jedesmal gerade in der Zeit, wo Gottgesandte aufgetreten sind, solche zu den Menschen geschickt wurden[37]).

المبحث الحادي والثلاثون في بيان عصمة الانبياء عليهم الصلوة والسلام من كل حركة وسكون او قول او فعل ينقص مقامهم الاكمل وذلك لدوام كونهم في حضرة الله الخاصة فتارة يشهدونه سبحانه وتعالى وتارة يشهدون انه يراهم فلا يرونه ولا يخرجون ابدا عن شهود هذين الامرين

ومن كان مقامه ذلك لا يُتصوّر في حقّه مخالفة قط حقيقة وانما في مخالفة صوريّة كما سيأتي بيانه ان شاء الله تعالى

Einunddreissigster Unters. Bl. 147 r. Ueber das Freisein der Propheten von jedwedem Thun und Lassen, Reden oder Handeln, was ihrer höchsten Vollkommenheit Abbruch thun konnte, und zwar deshalb, weil sie fortdauernd in dem ausschliesslichen Gegenwartsbereiche Gottes verweilen, so dass sie ihn bald wie anwesend schauen, bald das anschauliche Bewusstsein davon haben, dass er sie sieht, ohne dass sie ihn sehen, nie aber aus der Anschauung des Einen oder des Andern herauskommen. Wer nun einen solchen Standpunct einnimmt, von dem kann man sich nicht vorstellen, dass er je damit in wirklichen Widerspruch kommen sollte, sondern ein solcher Widerspruch ist immer nur scheinbar, wie, so Gott will, weiter auseinandergesetzt werden soll.

المبحث الثاني والثلاثون في ثبوت رسالة نبيّنا محمد صلعم وبيان انّه افضل خلق الله على الاطلاق وغير ذلك

Zweiunddreissigster Unters. Bl. 161 r. Ueber die Gewissheit der göttlichen Sendung unsers Propheten Muḥammad, über seine Eigenschaft als das schlechthin vorzüglichste Geschöpf Gottes, und über einiges Andere [35].

المبحث الثالث والثلاثون في بيان بداية النبوة والرسالة والفرق بينهما وبيان امتناع رسالة رسولين معا في عصر واحد وبيان انّه ليس كلّ رسول خليفة وغير ذلك من النفائس التي لا توجد في كتاب

Dreiunddreissigster Unters. Bl. 166 v. Ueber den Urbeginn des Propheten- und Gottgesandtenthums (von Adam an) und den Unterschied zwischen beiden; über die Unmöglichkeit des Zusammentreffens der Sendung zweier Gottgesandten zu einer und derselben Zeit; darüber dass nicht jeder Gottgesandte ein Chalifa (Stellvertreter Gottes) ist, und andere werthvolle Erörterungen, welche in keiner andern Schrift zu finden sind.

المبحث الرابع والثلاثون في بيان صحّة الاسراء وتوابعه وانه رأى من الله صورته ما كان يعلمه في الارض لا غير ولا تغيّرت عليه صلعم صورة اعتقاده حال كونه في الارض

Vierunddreissigster Unters. Bl. 174 r. Ueber die Wirklichkeit der nächtlichen Himmelfahrt des Propheten und die sie begleitenden Umstände; darüber dass er (in den Himmel entrückt) lediglich diejenige Vorstellung von Gott, welche auf der Erde Ge-

genstand seines Wissens war, durch die Anschauung bestätigt fand, und darüber dass jene seinem Geiste fest eingeprägte Vorstellung, während er auf Erden war, keine Veränderung erlitt.

المبحث الخامس والثلاثون في كون محمد خاتم النبيين كما صرح به القرآن

Fünfunddreissigster Unters. Bl. 177 r. Darüber dass Muhammad das Siegel (der letzte) der Propheten ist, wie dies der Koran ausdrücklich bezeugt [39]).

المبحث السادس والثلاثون في عموم بعثة سيدنا محمد الى الجن والانس وكذا الملائكة على ما سيأتي وهذه فضيلة لم يشركه فيها احد من المرسلين وقد ورد في صحيح المسلم وغيره وأُرسلتُ الى الخلق كافةً

Sechsunddreissigster Unters. Bl. 179 r. Ueber die Allgemeinheit der Sendung unsers Herrn Muhammad an die Dschinnen, die Menschen, und desgleichen die Engel, wie näher erörtert werden soll, — ein Vorzug den kein anderer Gottgesandter mit ihm theilt; wie denn in dem Ṣaḥîḥ al-Muslim's und in andern Werken (als Ausspruch Muhammads) vorkommt: Ich bin an die geschaffenen Wesen insgesammt gesendet.

المبحث السابع والثلاثون في بيان وجوب الاذعان والطاعة لكل ما جاء به صلعم من الاحكام وعدم الاعتراض على شيء منه

Siebenunddreissigster Unters. Bl. 181 r. Ueber die Nothwendigkeit der Willensunterwerfung unter und des Gehorsams gegen alle von Muhammad verkündigten Pflichtgebote und die unbedingte Nichtzulässigkeit der Unfolgsamkeit gegen irgend eines derselben [40]).

المبحث الثامن والثلاثون في بيان ان افضل خلق الله بعد محمد صلعم الانبياء الذين ارسلوا ثم الانبياء الذين لم يرسلوا ثم خواص الملائكة ثم عوامهم ونسكت عن الخوض في تفضيل المرسلين بعد محمد اعلى النبيين الابهى الصريح

Achtunddreissigster Unters. Bl. 185 r. Darüber dass die vorzüglichsten Geschöpfe Gottes nach Muhammad sind: 1) die Propheten welche zugleich Gottgesandte waren, 2) die Propheten die nicht zugleich Gottgesandte waren, 3) die höherstehenden Engel, 4) die gewöhnlichen Engel. Hierbei lassen wir uns nicht auf zu weit führende Untersuchungen ein über den gegenseitigen Vorzug der Gottgesandten (die den ersten Rang einnehmen) nach Muhammad, dem erhabensten der Propheten, dem in reinstem Glanze Leuchtenden [41]).

المبحث التاسع والثلاثون في بيان صفة الملائكة واجنحتها وحقائقها
وذكر نفائس تتعلق بها لا توجد في كتب احد ممن صنف في
الملائكة فان موضوع هذا المبحث الكشف والنقول فيه عزيزة

Neununddreissigster Unters. Bl. 187 v. Ueber die Beschaffenheit der Engel, ihre Flügel und wahre Natur, nebst andern auf sie bezüglichen werthvollen Erörterungen, die in keiner von irgend einem Andern über die Engel verfassten Schrift zu finden sind; denn diese Untersuchung geht darauf aus, vollständige Aufklärung (über die Engel) zu geben, hierüber aber ist das von Andern Ueberlieferte nur spärlich [42]).

المبحث الاربعون مطلوبية بر الانبياء عليهم الصلاة والسلام ووجوب
الكف عن الخوض في حكم ابوى نبينا محمد صلعم وحكم اهل الفترتين
بين نوح وادريس وبين عيسى ومحمد صلعم وبيان انهم يدخلون الجنة
وان لم يكونوا مؤمنين بكتاب ولا رسول

Vierzigster Unters. Bl. 193 v. Ueber die Erforderlichkeit [43]) pietätsvoller Gesinnung gegen die Propheten und die Nothwendigkeit sich nicht in zu weit führende Untersuchungen über das Schicksal der Eltern unsers Propheten Muhammad und das der in der Zwischenzeit zwischen Noah und Idrîs (Enoch) und zwischen Jesus und Muhammad Lebenden einzulassen; darüber dass diese Personen in das Paradies kommen können, wenn sie auch weder an eine Offenbarungsschrift noch an einen Gottgesandten geglaubt haben.

المبحث الحادي والاربعون في بيان ان ثمرة جميع التكاليف التي جاءت
بها الرسل عليهم الصلوة والسلام ترجع فائدتها الينا والى الرسل لا الى الله
فان الله غني عن العالمين

Einundvierzigster Unters. Bl. 196 r. Darüber dass alle religiösen Verpflichtungen, welche die Gottgesandten verkündet haben, in ihren Wirkungen uns und den Gottgesandten, nicht Gott zu Gute kommen, denn dieser in seiner Selbstgenügsamkeit bedarf der Weltgeschöpfe nicht.

المبحث الثاني والاربعون في بيان ان الولاية وان جلت مراتبها وعظمت
فهي آخذة عن النبوة شهودا ووجودا فلا يلحق صاحب الولاية بداية
النبوة ابدا ولو ان وليا تقدم الى العين التي ياخذ منها الانبياء لاحترق
وغاية امر الاولياء انهم يتعبدون بشريعة محمد صلعم قبل الفتح عليهم

وبعده ومتى ما خرجوا عن شريعة محمد صلعم هلكوا وانقطع عنهم الامداد فلا يمكنهم ان يستقلوا بالاخذ عن الله ابدا

Zweiundvierzigster Unters. Bl. 206 v. Darüber dass die Heiligkeit [44], obwohl eine herrliche und grossartige Stufenfolge bildend, doch unmittelbare und unmittelbarste Gotteserkenntniss nur vom Prophetenthum entlehnt, dass daher der höchstmögliche Grad der Heiligkeit noch nicht an die unterste Stufe des Prophetenthums hinanreicht, und ein Heiliger, dränge er bis zur Quelle vor, aus welcher die Propheten schöpfen, in Feuer aufgehen würde. Das Höchste, was die Heiligen erstreben können, besteht darin, dass sie, sowohl bevor als nachdem ihnen himmlische Mittheilungen zu Theil geworden sind, in Ausübung des Gesetzes Muhammad's verharren; wenden sie sich aber jemals vom Gesetze des Propheten ab, so verfallen sie dem Untergange und gehen aller (göttlichen) Hilfleistung verlustig, und es ist ihnen dann nicht möglich, jemals durch eigene Kraft eine geistige Mittheilung von Gott zu erlangen [45].

المبحث الرابع والاربعون فى بيان وجوب الكف عمّا شجر بين الصحابة ووجوب اعتقاد انهم مأجورون وذلك انّهم كلّهم عدول باتّفاق اهل السنة

Vierundvierzigster Unters. Bl. 210 v. Ueber die Nothwendigkeit sich des Nachforschens über das zwischen den Gefährten des Propheten streitig Gebliebene zu enthalten, und über die Nothwendigkeit daran zu glauben, dass ihnen göttliche Belohnungen gesichert sind, und zwar deshalb, weil sie nach übereinstimmendem Glauben der Sunniten alle einander (an Werth) gleichstehen.

المبحث الخامس والاربعون فى بيان انّ اكبر الاولياء بعد الصحابة رضى الله عنهم القطب ثم الافراد على خلاف فى ذلك ثم الامامان ثم الاوتاد ثم الابدال

Fünfundvierzigster Unters. Bl. 211 r. Darüber dass die grössten der Heiligen nach den Gefährten des Propheten sind: erstens der Ḳuṭb [46], dann — wiewohl dieser Punct streitig ist — die für sich Stehenden [47], dann die beiden Imame [48], die Autâd [49] und zuletzt die Abdâl [50].

المبحث السادس والاربعون فى بيان وحى الاولياء الالهامى والفرق بينه وبين وحى الانبياء عليهم الصلوة والسلام وغير ذلك

Sechsundvierzigster Unters. Bl. 215 v. Ueber die durch Eingebung den Heiligen zu Theil werdende Offenbarung, den Unterschied zwischen dieser und der prophetischen Offenbarung [51] und einiges Andere.

المبحث السابع والاربعون في بيان مقام الوارثين للرسل من الاولياء رضي الله عنهم

Siebenundvierzigster Unters. Bl. 219 v. Ueber den Standpunct derjenigen Heiligen, welche die Erben der Gottgesandten heissen.

المبحث الثامن والاربعون في بيان ان جميع ائمة الصوفية على هدى من ربهم وان طريقة الامام ابي القاسم الجنيد اقوم طرائق القوم لانها لتحريرها على الشريعة تحرير الجوهر

Achtundvierzigster Unters. Bl. 223 r. Darüber dass alle Imame der Sufi's von Gott dem Herrn auf rechtem Wege geführt und erhalten werden, dass aber der beschauliche Weg[54]), welchen der Imam Abulkâsim al-Guneid[53]) vorgezeichnet hat, unter allen Wegen der Gottesmänner der richtigste ist, weil derselbe auf Grund des Gesetzes in der Weise fest gestellt ist, dass dadurch zugleich die Substanz (der wesentliche Inhalt) des Gesetzes festgestellt wird.

المبحث التاسع والاربعون في بيان ان جميع المجتهدين على هدى من ربهم من حيث وجوب العمل بكل ما ادّى (كذا في Cod) اليه اجتهاده واثبات الاجر لهم من الشارع

Neunundvierzigster Unters. Bl. 224 v. Darüber dass sämmtliche Mugtehids von Gott dem Herrn auf rechtem Wege geführt und erhalten werden, insofern es (für Andere) Pflicht ist, sich Alles, wozu (als Ergebniss) das selbstständige Forschen[54]) jener führt, im Handeln zur Richtschnur zu nehmen; und darüber dass ihnen von Seiten des Gesetzgebers (Muḥammad's) die göttliche Belohnung (für ihren Iǵtihad) zugesichert ist.

المبحث الخمسون في بيان ان كرامات الاولياء حق اذ هي نتيجة العمل على وفق الكتاب والسنة فهي فرع المعجزات وان كلّ من لم يَخْرِق العادات في العلوم والمعارف والاسرار والحقائق والمجاهدات وكثرة العبادات لم تُخْرَق له العادات

Fünfzigster Unters. Bl. 230 r. Darüber dass die den Heiligen (durch Wundergaben und Wunder) zu Theil werdenden göttlichen Auszeichnungen, als Folge ihres mit dem Koran und der Sunna übereinstimmenden Handelns und somit ein Nebenzweig der prophetischen Beglaubigungswunder, wirklich und gewiss sind; dass hingegen jeder, der in Wissens- und Erkenntnissreichthum, geheimen und unaussprechlichen Ahnungen[55]), den Kämpfen mit

sich und seinen Leidenschaften[56]) und fleissiger Ausübung der gottesdienstlichen Handlungen[57]) nichts Ausserordentliches leistet, auch nicht dahin gelangt, den ordentlichen Naturlauf zu seinem Gunsten aufgehoben zu sehen[58]).

المبحث الحادى والخمسون فى بيان الاسلام والايمان وبيان انهما متلازمان الا فيمن صدق ثم اخترمته المنية قبل اتّساع وقت التلفّظ فان الايمان وجد عنده دون الاسلام كما سيأتى ايضا ان شاء الله تعالى

Einundfünfzigster Unters. Bl. 234 v. Ueber den Islâm und den Glauben[59]) und darüber dass beide unzertrennlich zusammenhangen, ausser bei Einem der nach Annahme des Glaubens, noch bevor er Zeit findet denselben auszusprechen, vom Tode hinweggerafft wird. Hier nämlich ist der Glaube vorhanden, aber nicht der Islâm, wie ebenfalls, so Gott will, näher erörtert werden soll.

المبحث الثانى والخمسون فى بيان حقيقة الاحسان

Zweiundfünfzigster Unters. Bl. 239 v. Ueber den wahren Begriff des Wortes Ihsân (Gutes thun).

المبحث الثالث والخمسون فى بيان انه يجوز للمؤمن ان يقول انا مؤمن ان شاء الله خوفا من الخاتمة المجهولة لا شكّا

Dreiundfünfzigster Unters. Bl. 240 v. Darüber dass der Gläubige sagen darf: „Ich bin, so Gott will, ein Gläubiger", nämlich aus Besorgniss wegen des ihm unbekannten (künftigen) Zustandes seines Glaubens am Lebensende, nicht wegen Zweifels an seinem gegenwärtigen Glauben.

المبحث الرابع والخمسون فى بيان ان الفسق بارتكاب الكبائر الاسلاميّة لا يزيل الايمان خلافا للمعتزلة فى زعمهم انه يزيل الايمان بمعنى انه واسطة بين الايمان والكفر بناء على قولهم انّ الاعمال جزء من الايمان

Vierundfünfzigster Unters. Bl. 240 v. Darüber dass die Lasterhaftigkeit[60]) durch Begehung der im Islâm als schwer bezeichneten Sünden den Glauben nicht aufhebt, im Gegensatze zu der Meinung der Muʿtaziliten, dieselbe hebe den Glauben auf, d. h. begründe einen Mittelzustand zwischen dem Glauben und Unglauben, zufolge ihrer Lehre, dass die Werke einen Theil des Glaubens ausmachen.

المبحث الخامس والخمسون فى بيان ان المؤمن اذا مات فاسقا ولم يتُب قبل الغرغرة تحت المشيئة الالهيّة فاما ان يعاقبه بادخاله النار

ثم يخرج منها لموته على الاسلام او ان يسامح بان لا يدخل النار فضلا من الله تعالى من غير شفاعة محمد صلعم او مع شفاعته او شفاعة من شاء الله تعالى

Fünfundfünfzigster Unters. Bl. 252v. Darüber dass der Gläubige, wenn er sich vor dem Todesröcheln nicht bekehrt und somit als Lasterhafter stirbt, der Willensbestimmung Gottes unterliegt, wonach ihn Gott entweder dadurch, dass er ihn in die Hölle kommen lässt, bestraft, dann aber, weil er im Islâm gestorben ist, daraus befreit, oder ihm Nachsicht angedeihen lässt, so dass er aus göttlicher Gnade ohne Muḥammad's [61]) Fürbitte oder mit desselben oder einer andern von Gott dazu ermächtigten Person Fürbitte nicht in die Hölle kommt.

المبحث السادس والخمسون في بيان وجوب التوبة على كل عاص وبيان انها تصح ولو بعد بغضها وانها تصح من ذنب دون ذنب وان كان صغيرا مع الاصرار على ذنب آخر ولو كان كبيرا

Sechsundfünfzigster Unters. Bl. 244r. Ueber die Nothwendigkeit der Bekehrung [62]) für jeden Gesetzesübertreter; darüber dass Bekehrung möglich ist selbst nach früherem Widerwillen dagegen; dass ferner Bekehrung von einer Sünde möglich ist, während man sich von einer andern, selbst leichten Sünde nicht bekehrt, bei gleichzeitigem Verharren in einer andern, selbst schweren Sünde.

المبحث السابع والخمسون في بيان ميزان الخواطر الواردة على القلب

Siebenundfünfzigster Unters. Bl. 247v. Ueber die Abwägung der Gedanken, die in das Herz (des Menschen) kommen [63]).

المبحث الثامن والخمسون في بيان عدم تكفير احد من اهل القبلة بذنبه او ببدعة وبيان ان ما ورد في تكفيره منسوخ او مؤول او تغليظ وتشديد

Achtundfünfzigster Unters. Bl. 249v. Darüber dass keiner von den nach der Kaʿba hin Betenden wegen seiner Sünden oder einer Ketzerei für einen Ungläubigen zu erklären ist, und darüber dass die eine solche Erklärung enthaltenden Schriftstellen durch spätere Offenbarungen aufgehoben, oder anders zu deuten, oder nur der Ausdruck eines harten und schweren Vorwurfs sind.

المبحث التاسع والخمسون في بيان ان جميع ملاذ الكفر في الدنيا من اكل وشرب وجماع وغير ذلك كله استدراج من الله تعالى حيث يلذه مع علمه باصراره على الكفر الى الموت فهي نقمة عليه يعذب بها عذابا زايدا على عذاب الكفر

N e u n u n d f ü n f z i g s t e r U n t e r s. Bl. 253 r. Darüber dass alle Genüsse des Ungläubigen in dieser Welt, wie Essen, Trinken, Beischlaf und Anderes, sämmtlich eine Veranstaltung Gottes sind, wodurch er ihn nach und nach dem Verderben entgegenführt, indem er ihn jene Vergnügungen geniessen lässt, obgleich er weiss, dass der Ungläubige bis zum Tode im Unglauben verharren wird[64]. So ist das also (nicht eine göttliche Gnade نعمة, sondern) eine ihn treffende göttliche Ungnade نقمة, die als Strafe noch zu der von ihm zu erleidenden Strafe seines Unglaubens hinzukommt[65].

المبحث الحادى والستون فى بيان انه لا يموت احد الا بعد انتهاء اجله وهو الوقت الذى كتبه الله فى الازل ان انتهاء حياته فيه بقتل او غيره وبيان معنى قوله ثم قضى اجلا واجل مسمّى عنده وانه يتجلّى لكلّ ميت عند موته اثنى عشر صوره

E i n u n d s e c h z i g s t e r U n t e r s. Bl. 256 v. Darüber dass Niemand eher stirbt, als nachdem die ihm bestimmte Lebensfrist zu Ende, d. h. der Zeitpunct eingetreten ist, in welchem nach Gottes von Ewigkeit her aufgezeichneter Vorausbestimmung sein Leben entweder durch Tödtung oder auf andere Weise zu Ende gehen soll; ferner über den Sinn des göttlichen Ausspruchs[66]: „Dann hat er eine Endzeit bestimmt und eine festgesetzte Endzeit steht bei ihm"; endlich darüber dass jedem Sterbenden bei seinem Tode zwölf Vorstellungen völlig klar werden

المبحث الثانى والستون فى بيان ان النفس باقية بعد موت جسمها منعّمة كانت او معذّبة وفى فنائها عند القيامة تردّد للعلماء وبيان انّ اجسام الانبياء والشهداء لا تبلى

Z w e i u n d s e c h z i g s t e r U n t e r s. Bl. 259 v. Darüber dass die (sinnliche) Seele nach dem Tode ihres Körpers fortdauert, mag Wonnegenuss oder schmerzliche Strafe ihr Theil sein, wogegen die Gelehrten über die Auflösung derselben in Nichts bei der Auferstehung unentschieden sind[67]; ferner darüber dass die Körper der Propheten und der Märtyrer nicht verwesen.

المبحث الثالث والستون فى بيان ان الارواح مخلوق وانها من امر الله سبحانه وتعالى كما ورد وكلّ من خاض فى معرفة كنهها بعقله فليس هو على يقين من ذلك وانما هو حدس بالظنّ ولم يبلغنا انه صلعم تكلم على حقيقتها مع انه سئل عنها فتمسك عنه ابدًا ولا نعبّر عنها بانّه من موجود

Dreiundsechzigster Unters. Bl. 260 v. Darüber dass die Geister[68]) etwas (in der Zeit) Geschaffenes und dass sie, wie geschrieben steht, durch Gottes Gebot sind (Sur. 17 V. 87). Jeder der bloss auf seinen Verstand gestützt in die Erkenntniss ihres Wesens einzudringen versucht, gelangt darüber nie zu irgend welcher Gewissheit[69]): es ist das eben nur ein Muthmassen nach subjectivem Dafürhalten. Auch ist uns nicht kund geworden dass der Prophet sich über ihre wahre Natur ausgesprochen hätte, obwohl er darüber befragt wurde. Lass dich also auch nimmer darauf ein und sage, von ihnen sprechend, kein Wort mehr als was sich wirklich vorfindet

المبحث الرابع والستون في بيان ان سؤال منكر ونكير وعذاب القبر ونعيمه وجميع ما ورد فيه حق خلافا لبعض المعتزلة والروافض فامّا سؤال منكر ونكير فقال اهل السنة انه يكون لكل ميّت سواء دفن في قبره او في بطون الوحوش او الطيور او مهبّات الريح

Vierundsechzigster Unters. Bl. 263 r. Darüber dass das von den Todesengeln Munkar und Nakir anzustellende Verhör[70]), die Grabespein und die Grabeswonne und Alles, was darüber geschrieben steht, wirklich und gewiss ist, im Gegensatz zu einigen Muʿtaziliten und Rafiditen. Dieses von Munkar und Nakîr anzustellende Verhör steht nach der Lehre der Sunniten jedem Todten bevor, mag er nun in seinem Grabe oder im Leibe wilder Thiere oder Vögel oder auf irgend einem Puncte der Windrose liegen.

المبحث الخامس والستون في بيان انّ جميع اشراط الساعة التي اخبرنا بها الشارع حق لا بدّ ان تقع قبل قيام الساعة وذلك كخروج المهدي ثم الدجّال ثم عيسى وخروج الدابّة وطلوع الشمس من مغربها ورفع القرآن وفتح سدّ ياجوج وماجوج حتى لو لم يبق من الدنيا الا مقدار يوم واحد لوقع ذلك كله

Fünfundsechzigster Unters. Bl. 266 r. Darüber dass alle Anzeichen der Stunde (der Auferstehung), von denen uns der Gesetzgeber (Muhammad) Kunde gegeben hat, wirklich und gewiss sind und vor dem Eintritte derselben unausbleiblich erfolgen werden, so unter Andern das Auftreten erstens des Mahdi, dann des Antichrists und hierauf Jesu, das Erscheinen des „Erdthieres"[71]), das Aufgehen der Sonne da wo sie sonst untergeht, die Entrückung des Korans in den Himmel und die Oeffnung des Dammes des Gog und Magog[72]). Ja selbst wenn von der für diese Welt bestimmten Zeit nur noch eines Tages Länge übrig wäre, würde doch dies alles eintreffen

المبحث السادس والستون في بيان وجوب اعتقاد ان الله تعالى يعيدنا كما بدأنا اول مرة وبيان كيفية تهيئات الاجساد لقبول الارواح وبيان صورة الصور واحياء من في القبور وبيان شبه المنكرين للبعث ونبتدأ بعبارة شرح جمع الجوامع وحاشيته ثم نذكر نقول المحققين من الصوفية

Sechsundsechzigster Unters. Bl. 270v. Ueber die Nothwendigkeit daran zu glauben, dass Gott uns in das Leben zurückkehren lassen wird, wie er uns das erste Mal in dasselbe hat eintreten lassen; über die mehrfache Art und Weise wie die Leiber die Fähigkeit zur Wiederaufnahme der Geister erhalten werden; über die Gestalt der Auferweckungsposaune und die Belebung der in den Gräbern Liegenden; zuletzt über die Einwürfe derer, welche die Auferweckung leugnen. Hierüber wollen wir zuerst die betreffenden Worte des Commentars und der Randglossen zu dem Werke Ǧamʿ al-ǵawâmiʿ, hierauf das von den gründlichsten Forschern unter den Sufi's Ueberlieferte beibringen.

المبحث السابع والستون في بيان ان الحشر بعد البعث حق وكذلك تبديل الارض غير الارض والسموات فالحشر هو جمع الخلق للعرض على الله والحساب بين يديه وهو عام في سائر الخلق من خاص وعام فيحشر جميع المتقين من رسل وانبياء واولياء ومؤمنين الى حضرة اسم الرحمن واما المجرمون فيحشرون على اختلاف طبقاتهم الى حضرة اسم الجبار والمنتقم

Siebenundsechzigster Unters. Bl. 280r. Darüber dass die Gerichtsversammlung nach der Auferweckung [73] wirklich und gewiss ist, ebenso die Verwandlung der Erde in eine andere Erde, wie auch die Verwandlung der Himmelssphären. Die Gerichtsversammlung ist die Versammlung der geschaffenen Wesen zu dem Zwecke, dass sie Gott vorgestellt und vor ihm zur Rechenschaft gezogen werden. Sie wird sich auf alle Geschöpfe, Vornehme und Geringe, erstrecken; es werden daher alle Gottesfürchtigen, nämlich Gottgesandte, Propheten, Heilige und Gläubige (schlechthin), vor der Majestät des Allerbarmers erscheinen, die Missethäter aber nach ihren verschiedenen Classen vor der Majestät des Allgewaltigen und Rachers versammelt werden.

المبحث الثامن والستون في بيان ان الحوض والصراط والميزان حق

Achtundsechzigster Unters. Bl. 282r. Darüber dass der Wasserbehälter [74], die Scheidungsbrücke [75] und die Wage [76] wirklich und gewiss sind.

المبحث التاسع والستون فى بيان ان تطاير الصحف والعرض على الله تعالى يوم القيمة حق لورود النص لكن لا يخفى ان الناس متفاوتون فى ذلك فامّا تطاير الصحف فمنهم من ياخذ كتابه بيمينه ومنهم من ياخذ كتابه بشماله ومنهم من ياخذ كتابه من وراء ظهره فاما الذين ياخذون كتبهم بايمانهم فهم المؤمنون على اختلاف طبقاتهم واما الذين يعطون كتابهم بشمائلهم فهم المنافقون لا المشركون الخ واما الذين ياخذون كتبهم من وراء ظهورهم فهم الذين اوتوا الكتاب فنبذوه وراء ظهورهم

Neunundsechzigster Unters. Bl. 287 v. Daruber dass die Parallellisten (die von den Schreiberengeln gefuhrten Verzeichnisse der menschlichen Handlungen mit Gegenuberstellung der guten und bösen) und deren Vorlegung vor Gott am Tage der Auferstehung wegen des Vorhandenseins ausdrucklicher (kanonischer) Zeugnisse daruber für wahr und gewiss zu halten sind. Bekanntlich aber werden die Menschen in Betreff jener Parallellisten nicht ein und dasselbe Schicksal haben: einige werden ihr Buch in der Rechten, andere in der Linken, noch andere hinter sich zu halten bekommen. Die nun, welche ihre Bucher in der Rechten zu halten bekommen, das sind die Gläubigen nach ihren verschiedenen Classen; die, welchen sie in ihre Linke gegeben werden, das sind die Scheinglaubigen, nicht die Vielgötterer u. s. w.; die aber, welche ihre Bücher hinter ihrem Rucken zu halten bekommen, das sind diejenigen, „denen die Schrift gegeben worden ist, die sie aber hinter sich geworfen haben" [77])

المبحث السبعون فى بيان ان نبيّنا محمد صلعم اول شافعٍ واول مشفَّعٍ وأَوْلَاه يوم القيمة فلا احد يتقدّم عليه

Siebzigster Unters. Bl. 290 r. Daruber dass unser Prophet Muhammad am Tage der Auferstehung der erste und vorzuglichste Furbitter und mit seiner Fürbitte Gehor Findende sein, kein Anderer also den Vortritt vor ihm haben wird.

المبحث الحادى والسبعون فى بيان ان الجنّة والنار حق وانهما مخلوقتان قبل آدم عليه السلام كما تقدم بسطه فى المبحث الثانى من الكتاب فى حدوث العالم

Einundsiebzigster Unters. Bl. 291 v. Daruber dass das Paradies und die Holle wirklich und gewiss und dass beide vor Adam geschaffen sind, wie oben in der zweiten Untersuchung uber die zeitliche Entstehung der Welt ausführlich dargelegt worden ist.

Anmerkungen.

1) Formen wie Sanʿânî von Ṣanʿâ und Schûschâwî von Schûschâ شوشا oder شمّاوى von شمّا Doch ist nach *Lane* (Account of the Manners and Customs etc. 3. Ausg. Pref S. XV die letztere Form die heute gewöhnlich gebrauchte, weshalb auch die Mitglieder des von unserem Schriftsteller gegründeten Derwischordens den Namen asch-Schaʿrâwija führen

2 S. Catal. Bibl Bodlej. II. S. 217 ff., wo auch mehrere Fragen angegeben sind. Die Nachrichten über Schaʿrânî S. 217 d und S. 577 und CCCXV bedurfen zum Theil der Berichtigung.

3 Neben diesen „Sectirern" in engerem Sinne traten, wie bekannt, unter andern Namen vielfach selbständige Neuerer auf, aber im Ganzen sind diese doch nur eine Species jenes Genus in weiterer Fassung.

4) Im Diction. of the techn. terms S. ١٣٩١ Z. 4 heisst es ausdrücklich:
فائدة النظر في معرفته تعالى واجب اجماعا منا ومن المعتزلة واختلف في طريق ثبوت هذا الوجوب فعندنا هو السمع وعند المعتزلة هو العقل.
Demnach gilt die Speculation zum Behufe der Erkenntniss Gottes sowohl den Orthodoxen als den Muʿtaziliten fur unerlässlich, aber jenen, weil sie von Gesetz und Ueberlieferung, diesen, weil sie von der Vernunft gefordert wird. النظر wird gewöhnlich durch الفكر erklart und der Kâḍi al-Bâḳilâni bemerkt in dieser Beziehung: النظر هو الفكر الذي يطلب به علم او غلبة ظن والمراد بالفكر انتقال النفس في المعاني انتقالا بالقصد فان ما لا يكون انتقالا بالقصد كالحدس واكثر حديث النفس لا يسمى فكرا Das verbundene النظر والاستدلال ist الكلام, wie علم النظر والاستدلال soviel als علم الكلام ist S. *Krehl*, die Erfreuung der Geister S. 69.

5 S. Definit. S. ٤٧ und ٦٣ unter التعليل * und Diction. of the techn terms S. ٣٩٨ und ٣٩٩.

6) الكشف, die Decke oder Hülle beseitigen, ist ein von den Mystikern viel gebrauchter Ausdruck für: die hinter den äussern Erscheinungsformen verborgenen Ideen und Wesenheiten vermittelst des innern Sinnes in ihrer Urgestalt wahrnehmen Es ist nach dem Diction. S. ١٢٥٤ dasselbe was المكاشفة:
والكشف عند اهل السلوك هو المكاشفة ومكاشفه رفع حجاب را كويند كه ميان روح جسماني است كه ادراك آن بحواس ظاهر نتوان كرد وقد يطلق المكاشفة على المشاهدة ايضا الخ. Die aussern Sinne reichen also ür diese Anschauung nicht aus. S. Not. et Extr. X, S. 25 und 26 uud *Krehl* a. a. O. S. 70. — Im Text scheint nach روح جسماني der Gegensatz zu fehlen.

7) العيان ist ein mit الكشف verwandter Begriff: mit dem innern Sinne schauen, der Gegensatz von البيان. Vgl. Ḥaǧi Ch. II, S. 306.

8) Ein ehrliches Geständniss! Der hochfliegende Mystiker fand seinen Meister, den selbst er nicht immer verstand: denn Ueberschwenglichkeit der Gedanken und Dunkelheit des Ausdrucks entsprechen einander bei Ibn al-Arabi häufig in vollkommenster Weise.

9) Der Verfasser gebraucht hier drei Ausdrücke: واحد, احد und عدد لا في ملكه, um die allseitige Einheit Gottes zu bezeichnen und der christlichen Dreieinigkeitslehre entgegenzutreten. Das zweite, أحد, finden wir in der 112 Sure von Gott gebraucht الله احد, in der Bedeutung: seinem Wesen nach einheitlich, ohne Zusammensetzung und Theilbarkeit; wogegen واحد, S. 2 V. 158: وإلهكم إله واحد لا إله الا هو الرحمن, S. 4 V. 169: إنما الله إله واحد, und an vielen andern Stellen bedeutet: der Zahl nach einzig. Aehnlich der Definition von احد im mystischen Sinne, welche die Definit. S. [illegible] geben, lautet eine andere im Wiener Codex Nr 1930 Bl 44r und im Dictionary S. ١٣٩ Z. 4 v. u. الاحد اسم الذات باعتبار انتفاء تعدد الصفات والاسماء والنسب والتعينات, wo Abdu-r-razzaq's Dictionary S. [illegible] am Ende عنه (and. Codd. عنها) hinzufügt. Letzteres erklärt الواحدية Bl [illegible] so: الواحدية اعتبار الذات من حيث انتشاء الاسماء منها وواحديتها بها مع تكثرها بالصفات and. Codd. واحديتها بها). Auch im كشف الغطاء heisst es ähnlich: ذات را بی اعتبار صفت احد خوانند وباعتبار جمع صفت واحد خوانند „das Wesen Gottes abgesehen von den Eigenschaften nennen die Sufi's احد, mit Rücksicht auf deren Vereinigtsein in Gottes Wesen واحد“. Das Nähere darüber s. in *Fleischer's* Leipziger Handschriften-Catalog S. 400 u. 401.

10) Diese حقيقة الله bezeichnet Ǧâmi in seinem Commentar zu Ibn al-Arabi's Fuṣûṣ im ersten Faṣṣ als absolut, stets thätig, einzig, hoch erhaben und durch sich selbst nothwendig existirend. مطلقة فعّالة واحدة عالية واجبة وجودها بذاتها.

11) Im engeren Sinne schliesst الإحداث nur das frühere Vorhandensein einer Materie الاختراع und الإبداع dagegen das frühere Vorhandensein sowohl von Materie als von Zeit aus, s. Definit. S. [illegible] und [illegible], Not. et Extr. X, S. 18—19 und S. 28. Vgl. Weiteres im Diction. S. ١٣٦. Im folgenden sechsten Untersuchungspuncte aber steht الإبداع mit الاحداث gleichbedeutend.

12) حلول wird sehr verschieden gedeutet und der betreffende Artikel füllt im Dictionary drei Seiten (٣٤٩—٣٥١). Der Begriff läuft darauf hinaus, dass

ein Wesen in ein anderes eingeht und beide sich auf das engste mit einander verbinden, wie nach der christlichen Lehre die Gottheit mit dem Menschen Jesus, nach einigen schwärmerischen alidischen Secten dieselbe mit dem Menschen Ali, nach einigen Sufis dieselbe mit den zur Vollkommenheit gelangten Illuminaten. Schahrastânî kommt wiederholt auf حلول und die eben bezeichneten sufischen حلوليّة zurück, wie S. ١٣٣ (vgl. Pocock Spec. Hist. Arab. ed. White S. 261) und S. ١٣ . Die ganze Lehre, insoweit sie islamisch ist, entstand daraus, dass man bevorzugten Menschen, z. B. einzelnen Imâmen, göttliche Eigenschaften beilegte, und indem man dadurch bald zur Gottähnlichkeit und durch weitere Uebertreibung zur Gottgleichheit gelangte, — die غُلاة behaupteten, die Imâme seien zuerst Propheten, dann Götter أنبياء ثم آلهة —, hatte man nur noch einen Schritt zu der Annahme des Eingehens حلول Gottes in den Menschen, der innigsten Vereinigung, der Vereinheitung اتحاد des Menschen mit Gott. — *Tholuck* in seinem Ssufismus (S. 142. 146 ff. und im Anhange S. 9 ff.), wo weitere Definitionen des Wortes حلول gegeben werden, bildete dafür das lateinische Wort indeatio Eingottung und übersetzt اتّحاد durch unificatio. Vgl. *Krehl* a. a. O. S. 96.

13) Noch weiter als der Glaube an حُلول geht der an الاتّحاد, doch ist der Begriff des letztern einfacher: das Zusammengehen zweier Wesen oder Substanzen in eine, das Einswerden derselben, die Vereinheitung. Vgl. Definit. S. ٧, Abdu-r-razzâq S. ٨, Dictionary S. ٣٤١. Man sieht aus diesen Stellen, wie die ganze Theorie von der Vereinheitung an Pantheismus streift.

14) Aus Sur. 50. V. 15, mit أَدْنَى statt أَقْرَبُ bei *Freytag* in Arab. proverb. Tom. III. Pars prior. S. 160 Nr. 969.

15) Nach كشف اللغات sind mit عالم الشهادة gleichbedeutende Ausdrücke العالم الظاهر und عالم الأجسام, عالم الملك, عالم الخَلْق; der Gegensatz davon عالم المِثل, عالم الغيب, عالم الملكوت, عالم الأمر und العالم الباطن.

16) الاختراع والابداع غير الاحداث عند الحكماء فانهما بلا مدة فيهما غير مسبوقين بالعدم وللابداع مزيد خصوص فانه يشترط عدم المادة ايضا. Demnach unterscheidet der streng philosophische Sprachgebrauch الاختراع und الإبداع, von Gott gebraucht, dadurch von الإحداث, dass jenes Wortpaar gleicherweise den Begriff eines zur Hervorbringung nöthigen Zeitraums und den eines vorhergegangenen Nichtseins, الإبداع aber über-

dies den des Vorhandenseins einer Materie ausschliesst. Vgl. Diction S. ١٤٩٨. Hier, wo الاختراع von menschlichem Hervorbringen aus vorhandenem Stoffe gebraucht ist, fällt natürlich die Ausschliessung jener beiden ersten Begriffe hinweg.

17) Das Wort التنزيه, eigentlich negativ: das Fernhalten Gottes, nämlich von irgend welcher Beschränkung und Unvollkommenheit, druckt nach Diction. S. ١٤٣٥ im Sinne der Sufi's aus, dass Gott in seinem Wesen und seinen Eigenschaften durch sich selbst von Ewigkeit her völlig einzig und uber alle Gleichheit oder Aehnlichkeit mit den von ihm in der Zeit geschaffenen Wesen erhaben ist.

18) Eigenthümlich ist es, dass von diesen acht Gott vorzugsweise beigelegten Namen wenigstens unter den gewöhnlich aufgeführten neunundneunzig heiligen Namen Gottes (s. *Reinaud* in Monumens Arab., Pers et Turcs II. S. 16—18 zwei, المريد und المتكلّم gar nicht und zwei in veranderter Form, العليم statt العالم und القدير statt القادر, vorkommen

19) S. Anm. 20.

20) الكرسى, der Sitz Gottes, wird von den Einen für gleichbedeutend mit العرش gehalten, von Andern nicht. Letztere unterscheiden so, dass الكرسى der untere göttliche Thron, hingegen العرش, mit dem Beisatze المحيط, der obere göttliche Thron ist, der alles Untere umfasst. Beide Throne befinden sich in عالم العظمة الاعلى oder عالم البقاء, welche nach Ibn al-Arabi die hochste der von Gott geschaffenen vier Welten ist. S. *Fleischer* im Leipz. Catal. S 491, Col. 2. Nach der gewöhnlichen Vorstellung *Mouradgea d'Ohsson*, Tableau général, Paris. Ausg 1788, II S 74 bildet الكرسى, zu welchem hin die vier Erzengel sich bei ihrem Gebet richten, das achte Firmament, und العرش, zu welchem hin die den Thron Gottes umstehenden Seraphim und Cherubim ihr Gebet richten, das neunte oder höchste Firmament. Naturlich ist العرش, als المحيط, grosser und umfassender als الكرسى, wie Bistâmi (Leipz. Catal. S. 530 Col. 2) lehrt, und bewegt sich in 71000 Jahren um den ganzen Zodiacus von der Wage bis zur Jungfrau. Doch wird ebenda auch الكرسى als المحيط bezeichnet, und das insofern richtig, als er wiederum Alles, was unter ihm ist, umfasst, und die daselbst erwahnten novem orbes concentrici mundi entsprechen ganz der Angabe bei d'Ohsson Wenn aber ferner muhammadanische Gelehrte behaupten, ان الله يجلس على الكرسى dass Gott seinen Sitz auf dem Kursi habe H. Ch. V, S 115 Z 9, und sie in dieser Beziehung den Unterschied zwischen العرش und الكرسى nicht gelten lassen, so halten sie sich durch den Koran dazu berechtigt. Dagegen schrieb Ibn Abî Šeiba nach derselben Stelle in H. Ch. ein كتاب العرش, in welchem er offenbar العرش als Sitz Gottes vertheidigte, wahrend Ibn Teimija ihm seinen Sitz auf الكرسى anwies, wozu er durch den bekannten Thronvers وسع كرسيه السموات

والأرض (S. 2, V. 256) „sein Thron (Kursi) umfasst die Himmel und die Erde", berechtigt wurde, wenn auch dieses die einzige Stelle im Koran ist, wo das Wort vom Sitze Gottes gebraucht wird. Dagegen steht العرش S. 7, V. 52 ثم استوى على العرش „darauf (nachdem Gott Himmel und Erde geschaffen) liess er sich auf dem Throne nieder", und so in einer Menge anderer Stellen, wo Gott zum Theil ربّ العرش und ذو العرش genannt wird. Mit Bezug auf einen Ausspruch Muhammad's wird auch bei Beidâwi zu S. 2, V. 256 der Thron عرش über den كرسي gestellt und zu S. 7, V. 52 der erstere erklärt durch „der Körper (im physikalischen Sinne), welcher alle übrigen Körper umschliesst".

21. اللَّوح ist hier soviel als اللوح المحفوظ Kor. S. 85, V. 22: die wohlverwahrte Tafel, ein Ausdruck, der die verschiedensten Deutungen erfahren hat. Der grösste Theil der Muhammadaner denkt sich darunter einen Körper جسم oberhalb des siebenten Himmels, auf welchem alles, was ist und was bis zum Auferstehungstage sein wird, aufgeschrieben steht, und die Phantasie macht aus ihm eine weisse Perle درّة بيضاء, so lang wie der Raum zwischen Himmel und Erde und so breit wie die Entfernung zwischen Osten und Westen. Gazâli in احياء العلوم hingegen sagt, diese Tafel Gottes لوح الله sei ebensowenig mit einer gewöhnlichen menschlichen Tafel wie das Wesen Gottes und seine Eigenschaften mit dem Wesen und den Eigenschaften der Menschen zu vergleichen, sondern sie stelle die unveränderlich vor dem göttlichen Geiste stehenden ewigen Schicksalsbeschlüsse dar, ganz wie die Worte und Buchstaben des Korans vor dem Geiste dessen stehen, der den Koran auswendig weiss. Aehnlich äussern sich, wie wir alsbald sehen werden, auch Andere. Den Philosophen حكماء ist sie die thätige Urvernunft العقل الفعّال, in welcher die Urformen der existirenden Dinge vorgebildet sind. Sie wirkt auf die Seele النفس ein und befähigt sie zum Erkennen: die menschlichen Erkenntnisse sind Abdrücke jener Urbilder. Dieser عقل فعّال heisst in der Sprache des Gesetzes Gabriel, der anderwärts mit العقل الأول und العقل الكلّي identificirt wird. Nach dem Dictionary S. ١٥٢٨ ist „die zehnte Vernunft العقل العاشر, welche ihren Sitz in dem Mondhimmel hat," identisch mit العقل الفعّال oder Gabriel. Da aber nach einem Ausspruche Muhammads das erste Geschöpf Gottes العقل, der Logos, nach einem andern القلم, die himmlische Rohrfeder, nach einem dritten sein (Muhammads) eigenes „Licht" نور ist, so sollen nun auch die drei ebengenannten Dinge unter einander und mit العقل الفعّال, العقل الأوّل u. s. w. identisch sein. Während Andern اللوح und الكتاب المبين (s. Kor. S. 12, V. 1 und an andern Stellen) soviel als die intellectuelle Welt العالم العقلي ist, verstehen die Sufi's unter jenem Ausdruck „ein gött-

liches Licht نور الهى, das sich in der creatürlichen sinnlich wahrnehmbaren Welt manifestirt und in welchem die existirenden Dinge ursprünglich präformirt sind: und somit auch die Urmaterie, أمّ الهيولى, denn die Materie nimmt keine Form an, die nicht auf der wohlbewahrten Tafel präformirt wäre. Das ist wiederum dasselbe mit القلم الأعلى, العقل الأول u. s. w. Man sieht, wie hier Griechisches und Morgenländisches mit speciell Muhammadanischem zu einem unklaren Gemisch zusammengeflossen ist. — Ferner gilt die wohlverwahrte Tafel für einen Theil des vollkommenen Menschen الإنسان الكامل, insofern dieser als Mikrokosmus alle göttlichen und natürlichen Welten, die allgemeinen wie die partiellen, in sich vereinigt: er ist das Buch, in welchem alle göttlichen und natürlichen Bücher vereinigt sind, und von diesen ist sein Herz das Buch der wohlverwahrten Tafel. Da ferner الإنسان الكامل ebenso in Bezug auf seinen Geist soviel als أمّ الكتاب die Mutter des Buches oder das Buch der göttlichen Rathschlüsse ist, أمّ الكتاب aber dasselbe mit العقل الأول, so kommen auch von dieser Seite alle jene Ausdrücke auf einen und denselben Begriff zurück. Vgl. الإنسان الكامل in Definit. S. ٣٠, اللوح ebendas. S. ٢٠٣, Anthol. gramm. S. 56. 96).

22) Diese Tafel ist mit der ebenfalls durch den Koran S. 68. V. 1 und S. 96. V. 4 geheiligten Rohrfeder القلم geschrieben, über welche die Muhammadaner in ähnlicher Weise fabeln, wie die Juden über die Feder oder den Griffel, womit der Decalog geschrieben sein soll. S. Marracci in Prodr. ad refutat. Alcor. Pars tertia S. 94. Die Sufi's identificiren القلم, wie wir in der vorigen Anmerk. gesehen haben, mit العقل الأول, الجبروت, اللوح u. s. w.

23) S. *Sale* zu S. 7. V. 171 in der Uebersetzung von *Arnold* S. 192 Anm. b).

24) S. Koran Sur. 3. V. 52. Die Vergleichung läuft darauf hinaus, dass Jesus wie Adam von keinem Vater gezeugt worden ist. Uebrigens steht Jesus nach der Lehre der Muhammadaner höher als alle andern Propheten vor Muhammad, dessen unmittelbarer Vorgänger in der Reihe der Propheten er ist, und wird روح الله der Geist Gottes genannt.

25) D. h. الجامع الصحيح von Buchari und الجامع الصحيح von Muslim S. H. Ch. II. S. 512. Nr. 3905 und S. 541. Nr. 3909.

26) In diesem Glaubensartikel ist von der Möglichkeit Gott im Traume zu sehen nicht die Rede: dessenungeachtet gilt dieselbe für ausgemacht. Ist auch Gott an sich völlig körperlos, so kann er doch den Menschen vermittelst einer eigenthümlichen gestalt- und farblosen Lichterscheinung, dem Abbilde des wirklichen ideellen Lichtes, sichtbar werden. Denn für den Sufismus als reinen Idealismus ist die Idee das Wirkliche, Wesentliche, das concrete Sein der Schein.

27) أَلْجِنّ Collectivbegriff und جِنِّيّ Einheitswort, soviel als das persische دیو, sind körperlose Geister أرواح مجرّدة, welche mit den elementaren Dingen oder Körpern frei schalten und walten. Ueber ihr Vorhanden- oder Nichtvorhandensein waren die Muhammadaner in alter und neuer Zeit getheilter Meinung. Die meisten neuern Philosophen, Ibn Sinâ an der Spitze, leugneten ihre Existenz, während ein grosser Theil der ältern Philosophen sie für أرواح سفلية d. h. der sublunaren Welt angehörige Geister erklärte. Diejenigen, welche ihre Existenz annahmen, dachten aber wieder verschieden über ihr Wesen. Nach den Meisten sind sie an und für sich körperlos, theils gut, theils böse, ihre verschiedenen Arten nur Gott bekannt. Sie hören und sehen, besitzen tief gehende Kenntnisse und Einsichten, und verrichten Dinge, welche die Kräfte des Menschen übersteigen. Andere legen ihnen Körper vom feinsten Blute mit menschlichen Geistern الأرواح البشرية und mit vernünftigen Seelen النفوس الناطقة bei, die sich von ihren Körpern trennen können. Die bösen Dschinn seien die Teufel. Nach Andern sind die Dschinn aus Feuer geschaffen, während von den beiden andern mit Vernunft begabten Wesenklassen die Engel aus Licht und die Menschen aus Erde geschaffen sind. Wieder Andere nehmen vier Arten an: elementare, Feuer-, Luft- und Erd-Dschinn عنصريون وناريون وهوائيون وترابيون, nach ihrem verschiedenen Aufenthalt und Wirkungskreis. Nach Damîrî, der in der ägyptischen Ausgabe einen Artikel von 17 Seiten (٢٠٨—١٩٩) über الجنّ hat, haben sie luftige oder ätherische Körper أجسام هوائية, die nach Gefallen verschiedene Gestalten annehmen können, Verstand, Einsicht und Kraft die schwersten Dinge auszuführen. Ein Ausspruch Muhammad's bei ihm stellt drei Arten von Dschinn auf: die einen mit Flügeln, womit sie durch die Luft fliegen, die andern in der Form von Schlangen, und eine dritte Art die ein Wanderleben führt حلول وظعن. Ein anderer Ausspruch Muhammad's giebt folgende drei Arten an: die eine wie Schlangen, Scorpionen und Reptilien gestaltet, die zweite gleich dem Winde in der Luft, die dritte menschenähnlich, der Rechenschaft und Bestrafung unterworfen. — Den Unterschied derselben von den Engeln suchen Einige darin, dass sie essen, trinken und ihr Geschlecht durch Zeugung fortpflanzen. Im Allgemeinen wird das Wort Dschinn auf die Engel und körperlosen Wesen مستورون angewendet, denn das Wort ist abzuleiten von „sich verhüllen, verhüllt sein" استتر = جنّ, die Engel und körperlosen Wesen aber werden nicht mit Augen gesehen, sie sind dem Auge gleichsam verhüllt مستورة. Sie sehen den Menschen, weil Gott ihnen ein geistiges Wahrnehmungsvermögen الإدراك verliehen hat, der Mensch aber sieht sie nicht, weil ihm jenes Vermögen abgeht. Die Muʿtaziliten dagegen suchen den Grund, weshalb die Menschen die Dschinn nicht sehen, in der Feinheit ihrer Körper. Wenn aber Gott die Sehkraft unserer Augen verstärkte, so würden wir sie sehen. Vgl. den 26. Unter-

suchungspunct; *Pocock* in Append. notar. misc. zur Porta Mosis S. 286 ff.; *Sprenger*, Mohammad II, S. 238—241 und *Lane* über den Glauben der Neuägypter an die Dschinn II, S. 36 ff.

28) Zur Entscheidung der Frage, ob Mu'tazaliten oder Mu'taziliten zu schreiben ist, dient die Stelle des Dictionary S. ١٠٣٥, wo es heisst, die Mu'taziliten seien die Anhänger أصحاب des Wâṣil Bin Atâ al-Gazâlî, der sich von dem Zuhörerkreise seines Lehrers al-Ḥasan al-Baṣrî zurückgezogen habe اعتزل عن مجلس الحسن البصري, und zwar deshalb, weil ein Mann bei al-Ḥasan eingetreten sei und geäussert habe: O Imâm der Religion, es treten in unserer Zeit viele auf, die den mit einer schweren Sünde Belasteten für ungläubig erklären, — er meinte damit die Chawâriǵ —, und hinwiederum Andere — die Murǵia —, welche die schweren Sünden nicht ohne Hoffnung auf Vergebung lassen يرجون الكبائر (deutlicher bei Šahrastânî S. ٣٣ Z. 5 يرجون اصحاب الكبائر), indem sie sagen, dass wissentliche Nichtbefolgung des göttlichen Gesetzes معصية bei gleichzeitigem Vorhandensein des Glaubens daran nicht schade, sowie Befolgung desselben in Verbindung mit Unglauben nichts nütze. Wie soll nun nach deiner Vorschrift unsere Ueberzeugung in dieser Hinsicht beschaffen sein? — Während Ḥasan darüber nachdachte, äusserte Wâṣil, noch bevor jener geantwortet hatte: Ich behaupte, dass der mit einer schweren Sünde Belastete nicht schlechthin مطلقا ein Gläubiger und ebensowenig schlechthin ein Ungläubiger ist; vielmehr nimmt er eine Mittelstellung zwischen beiden ein; wenn aber der, welcher eine schwere Sünde begangen hat, ohne Bekehrung stirbt, so kommt er auf ewig in das höllische Feuer, da es in der zukünftigen Welt nur zwei Classen giebt: die im Paradiese und die in der Hölle. Doch wird jener Sünder eine leichtere Strafe erleiden und sein Standort in der Hölle oberhalb der Standorte der Ungläubigen sein. — Darauf erklärte Ḥasan: Wâṣil hat sich hiermit von uns getrennt قد اعتزل عنّا واصل. — Hier kann man doch nicht أُعتُزِل lesen und übersetzen: „ist von uns ausgestossen worden". — Nothwendig activ ist اعتزل bei der Construction mit dem Accusativ zu fassen Abulmahâsin, I, S. ٣٢٨ drittl. Z., wo es von Wâṣil und 'Amr bin Ubeid heisst: اعتزلا مجلس الحسن البصري من دومعد فقيل لهم المعتزلة. Also المعتزلة = οἱ ἀποδιορίζοντες ἑαυτούς, Ep. Jud. v. 19. (In der bemerkten Stelle Abulmahâsin's schreibe man عمرو statt عمر; s. den Artikel über 'Amr bin 'Ubeid bei Ibn Challikân ed. Wüstenf. Nr. ٥١٢, in welchem *de Slane* „Motazilites" ganz richtig mit „seceders" übersetzt.) — Sich selbst nennen die Mutaziliten nicht ohne Selbstgefühl Anhänger der Gerechtigkeit und der Einheitslehre لقبوا انفسهم باصحاب العدل والتوحيد und suchen diese Benennung auch zu begründen. S. Ḥ. Ch. V. S. 198; *Weil*, Gesch. der Chalifen I, S. 191—192 Anm. 2 und *Steiner* S. 24, 1 und S. 50

Dasselbe wie das Dictionary erzählt Śahrastânî a. a. O. mit geringen Abweichungen in der weitern Ausfuhrung. Daselbst heisst es ausdrücklich: ثم قام (واصل بن عطاء) واعتزل الى اسطوانة من اسطوانات المسجد يقرر ما اجاب به على جماعة من اصحاب الحسن فقال الحسن اعتزل عنا واصل فسمّي هو واصحابه معتزلة. Hier ist noch weniger an ein Passivum zu denken.

[Den vorstehenden Gründen gegen die Aussprache المعتَزِلة möchte ich noch hinzufügen, dass die von *Weil* a. a O. dafür besonders geltend gemachte Stelle Ibn Challikâns vielmehr fur المعتزلة beweisend ist. Denn اعتَزَل عنه, durch ف mit طرده الحسن عن مجلسه verbunden, kann sprachgemäss nicht bedeuten: „und er (Wâṣil) ward von ihm (Ḥasan) verstossen“, was überdies logisch eine reine Wiederholung des unmittelbar Vorhergehenden wäre, sondern drückt aus, was Wâṣil in Folge jener Ausstossung seinerseits that: Ḥasan wies ihn von seinem Zuhörerkreise hinweg; i n F o l g e d a v o n t r e n n t e e r s i c h v o n d e m s e l b e n und gründete eine besondere Schule Ein اُعتُزِلَ عنه könnte überhaupt nur bedeuten: secessum est ab eo, m a n trennte sich von ihm. — nach der bei uns gewöhnlichen Auffassung mit unpersönlichem Passiv, nach morgenländischer Ansicht mit عنه als logischem Passivsubject, gleichsam: er wurde von Seiten einer oder mehrerer ungenannter Personen zum Gegenstande des sich Trennens von ihm gemacht. F l e i s c h e r.]

29) Mit andern Worten: Die Vorherbestimmung gehört zum Wesen Gottes, Gott aber und sein Wesen sind unveränderlich.

30) تكليف bedeutet im Allgemeinen: nöthigen etwas zu thun, was mit Mühe und Beschwerde verbunden ist; insbesondere aber: zur Ausübung der Religionsgebote verpflichten, und مكلَّف ist demnach jeder nach seinem Alter und seiner körperlichen und geistigen Beschaffenheit zur Beobachtung der Religionsgebote verpflichtete Muhammadaner. Vgl Journ. asiat 1850. I, S. 161 u. 179.

31) القرب gilt bei den Sufi's als Ausdruck für Annäherung des Menschen an Gott durch geistige Contemplation, die endlich zur Intuition المشاهدة führt, wodurch der Mensch sich von Allem was ausser Gott ist völlig abschliesst.

32) Koran Sur. 11, V. 47. Unser Vf. leitet die beiden Worte hier, dem Zusammenhange nach, nicht von حَكُمَ weise sein, sondern von حَكَمَ herrschen ab.

33) Zum Wesen eines solchen Wunders gehört, dass es von Gott als Urheber ausgeht, dass es ausserhalb des natürlichen und gewöhnlichen Laufes der Dinge liegt, dass durch menschliche Kraft kein Seitenstück dazu geliefert werden kann, dass der, durch welchen es zur Erscheinung kommt, ein Prophet zu sein behauptet und somit jenes Wunder sich als eine göttliche Bestätigung dieser Behauptung darstellt.

34) ألسحر bedeutet im Allgemeinen: eine Wirkung hervorbringen, deren Ursache verborgen ist; insbesondre: durch geheime Künste die Gestalt und natürliche Beschaffenheit von etwas verändern. Letzteres geschieht nach den Meisten mit Hilfe des Teufels oder der Teufel, ist also jedenfalls ein Werk des Unglaubens, كفر, und im Gesetze streng verboten. Andere nehmen Zauberei durch Verbindung mit den Dschinn an, wie es denn überhaupt verschiedene Arten von Zauberei giebt, mit deren criminalrechtlicher Feststellung die Gesetzgelehrten sich vielfach beschäftigt haben — Während die Gaukler- und Taschenspielerkunst ألشعبذة oder ألشعوذة bloss auf Gewandtheit der Hände und Benutzung verborgener Naturkräfte beruhen kann, hat schon Muhammad die Wahrsagerkunst ألكهانة unbedingt verdammt. Alle Wahrsager كهّانون gelten ihm, wie die Sterndeuter منجّمون, für Leute in geheimer Verbindung mit Satanen und Dschinn, durch deren Hilfe sie verborgene und zukünftige Dinge zu entdecken vermögen. Doch war und ist die Geltung dieser Künste im Morgenlande zu fest begründet, als dass Muhammad mit seiner Verdammung derselben hätte durchdringen können.

35) Nach den Philosophen des Gesetzes فلاسفة ألشريعة müssen sich in einem Propheten نبى drei Besonderheiten vereinigen: 1) dass er ohne vorheriges Lehren und Lernen eine Einsicht in die verborgenen Dinge ألمغيّبات habe, sowohl in die gegenwärtigen, als in die vergangenen und zukünftigen, doch nicht in alle, sondern nur in einen bestimmten Theil, der das Gewöhnliche ausschliesst; 2) dass für ihn und von ihm Dinge geschehen, welche in dem materiellen Bestande der Elemente, die ihm gehorchen, ausserordentliche Wirkungen hervorbringen; 3) dass er die Engel angethan mit einer in die Sinne fallenden Gestalt sehe und ihre Rede als eine an ihn gerichtete Offenbarung von Gott höre — Auch nehmen sie einen Unterschied zwischen dem نبى und رسول an, insofern Gott durch einen رسول den Geschöpfen ein Gesetz überbringen lässt mit dem Befehle dessen Befolgung durchzusetzen, ein Prophet hingegen, ohne selbst ein solches Gesetz zu überbringen, einem bereits durch einen „Gottgesandten“ überbrachten Gesetze Folge leistet. Zur Eigenthümlichkeit einer göttlichen Sendung رسالة gehört also die Durchsetzung der Befolgung eines neuen Gesetzes, das Herabkommen Gabriels zu dem Gottgesandten und dass diesem nicht die Befolgung eines Gesetzes von einem der frühern Propheten befohlen ist. رسول würde im Allgemeinen ein Synonym (مرادف) von نبى sein, wenn ein Prophet ebenfalls beauftragt wäre die Befolgung eines von ihm überbrachten Gesetzes durchzusetzen. Ausserdem kann ein „Gottgesandter“ ein Mensch oder ein Engel sein; ein Prophet hingegen ist stets ein Mensch, nie ein Engel. Der Prophet hat Traumgesichte, der Gottgesandte hört die Stimme Gabriels, ohne ihn zu sehen; ist er aber مرسل, so hört er seine Stimme und sieht ihn zugleich. Vgl. *d'Ohsson* I, S. 180 und 181.

36) أنوكى — wie أحمق ein فعيل im Sinne von فاعل — ist soviel als

العارف بالله, der durch unausgesetzte Befolgung aller Gebote des Gesetzes und durch ein streng ascetisches Leben eine tiefere Kenntniss von Gott und dessen Eigenschaften erlangt hat. Andere anders: im Allgemeinen aber kommt der Begriff immer darauf zurück, dass أولياء, Heilige, welche sich in allen Schichten der menschlichen Gesellschaft finden können, diejenigen sind, die sich durch besondere Frömmigkeit und strenge Beobachtung der Religionsvorschriften auszeichnen. Doch stehen sie den Propheten sowohl in Erhabenheit ihrer Tugenden als in göttlichen Gnadengaben weit nach: sie vermögen nicht zu weissagen, prophetische Wunder zu verrichten u. den Menschen die göttlichen Gesetze zu offenbaren u. s. w.: daher auch die كرامات, d. h. die Wunder und Wundergaben, durch welche Gott die Heiligen vor andern Menschen auszeichnet, die Grösse und Bedeutsamkeit der prophetischen معجزات nicht erreichen. So besass Muhammad vor seinem Prophetenthum nur كرامات, jene wunderbaren Gaben, die sich, sobald er als Prophet auftrat, in معجزات verwandelten.

37. Mit dem Prophetenthum نبوة und der Gottesgesandtschaft رسالة, hängt المبعث und البعثة zusammen, d. h. die Sendung eines Menschen durch Gott an die Menschen und Dschinn, damit er sie auf den Heilsweg leite. Die Wahrzeichen seiner Berufung ist, dass er sich selbst als Prophet darstellt und prophetische Wunder معجزات verrichtet.

38. Es ist einer der ersten Glaubenssätze in der Dogmatik der Muhammedaner, dass Muhammad nicht nur das vortrefflichste Geschöpf Gottes, sondern auch der grösste und vortrefflichste der Propheten أفضل oder سيد الأنبياء sei, was man durch seine Wunder, Thaten und Aussprüche, als Zeugnisse der höchsten himmlischen Begnadigung, zu beweisen sucht. Er wurde an alle Völker der Erde gesandt [illegible] Menschen [illegible] Gesetz [illegible] heisst, Muhammad auch das Siegel oder der letzte der Propheten. Vgl. *Sprenger* II. S. 251–285.

39. S. Koran Sur. 33. V. 40.

40. الأشعري ist عزم القلب, das Herz auf einen bestimmten Punct fest hinrichten, d. h. dem Willen, nachdem er bald dahin bald dorthin geschwankt hat, eine feste Richtung geben: hier also, wo von Gesetze Muhammad's die Rede ist, seinen Willen ohne Vorbehalt diesem unterwerfen. Während die Mu'taziliten الطاعة durch „Uebereinstimmung mit dem Willen (Gottes) موافقة الإرادة" erklären, behaupten die Sunniten, الطاعة sei „Uebereinstimmung mit den Geboten Gottes موافقة الأمر". Der Hauptpunct der Streitfrage ist der, ob das von Gott Gebotene nothwendig auch allemal von Gott gewollt werde, oder nicht محل النزاع أن المأمور به هل يجب أن يكون مرادًا أم لا. Die Mu'taziliten behaupten das Erste, die Sunniten das Zweite, weil Gott auch Dinge geboten habe, die er nicht wolle. Man habe also nicht nach

Gottes Willen, sondern nach Gottes Geboten zu fragen und sein Handeln mit diesen in Uebereinstimmung zu bringen.

41) Ibn al-Arabî war diesem Streitpuncte nicht ausgewichen, doch wagt unser Verfasser nicht ihm dahin zu folgen, da die hier in Betracht kommenden Stellen der Futûhât von Neidern verfälscht seien. Er lässt demnach die ganze Frage auf sich beruhen.

42) Ueber die Engel giebt es viele verschiedene Meinungen. Es sind nach allgemeinem Glauben wirklich existirende, selbständige Wesen; aber sind sie متحيّزة, d. h. nehmen sie einen Raum ein, oder nicht? Nach denen, welche das Erste behaupten, d. h. den meisten Gläubigen, haben sie feine ätherische Körper, können verschiedene Gestalten annehmen und wohnen in den Himmelsräumen. Nach Andern haben die Engel Lichtkörper أجسام نورانية, die Dschinn, gute wie böse, feine Luftkörper, die Satane feurige Körper; oder die Körper aller drei Arten enthalten eine Mischung der Elemente, doch so, dass ihre Hauptbestandtheile die angegebenen, also Licht, Luft und Feuer sind. Da nun Licht, Luft und Feuer ausserordentlich fein sind, so dringen Engel, Dschinn und Satane in und durch die kleinsten Durchgänge und engsten Räume, selbst bis in das Innere des Menschen. Sie sind für körperliche Augen unsichtbar, ausser wenn sie sich mit Menschen- oder Thierkörpern aus erdigen oder wässerigen Stoffen bekleiden, die also von ihren eigenen Grund- oder Hauptbestandtheilen verschieden sind. Andere, z. B. ein Theil der Götzendiener, glauben, dass die wirklichen Engel die Glücks- und Unglückssterne seien, denen sie Leben und Vernunft beilegen, nämlich jene die Gnadenengel, diese die Strafengel. — Die zweite Meinung, dass die Engel unräumlich und unkörperlich seien, haben 1) die Christen, für welche die Engel (nach muhammadanischer Angabe) die mit Vernunft begabten, (durch den Tod) von ihren Körpern getrennten, von Sünden reinen und vollkommen guten Seelen sind; 2) die Philosophen. Nach diesen sind es selbständige geistige Wesen, welche eine von den vernünftigen menschlichen Seelen verschiedene, mit mehr und höhern Kräften und Kenntnissen ausgerüstete Gattung bilden, die sich zu jenen wie die Sonne zu den irdischen Lichtern verhält. Diese Wesen sind von doppelter Art: die einen sind die leitenden Seelen der Sphärenkörper und Gestirne, zu denen sie sich verhalten wie unsere mit Vernunft begabten Seelen zu unsern Körpern; die andern, durch ihren höhern Rang über diese Verrichtungen erhaben, sind nur damit beschäftigt, Gott immer tiefer zu erkennen, ihn zu lieben und ihm zu gehorchen. Es sind الملائكة المقرّبون (Kor. Sur 4. V. 170 vgl. mit Sur. 3. V. 40) die Gott am nächsten gestellten Engel, welche sich zu den die Himmelssphären und Himmelskörper regierenden Engeln المدبّرون verhalten, wie sich diese zu unsern mit Vernunft begabten Seelen. — Andere nehmen noch andere Arten von Engeln an, nämlich irdische ملائكة أرضية, unter deren Obhut die Angelegenheiten dieser Welt stehen; sind sie gut, so heissen sie Engel, sind sie böse, Satane oder Teufel. Ueberhaupt giebt es viele verschiedene Arten von Engeln: solche die den höch-

sten Thron Gottes tragen, solche die diesen Thron umgeben, die obersten der Engel أكابر الملائكة, darunter Gabriel, Michael, Isrâfil und ʿIzrâil عزرائيل, ferner die Paradiesesengel, deren Oberster Ridwân heisst, die Höllenengel, alle zusammen الزبانية genannt, mit ihrem Obersten Mâlik, solche welche die Werke der Menschen aufzeichnen, solche die mit Beaufsichtigung und Behutung der Menschen beauftragt sind الموكّلون ببني آدم, solche welche die Angelegenheiten der Welt unter sich haben. Andere unterscheiden 1) Cherubim الكروبيون, 2) الروحانيون (die Engel werden überhaupt auch Geister أرواح genannt), 3) Hüter des Thrones خزنة الكرسي, 4) السَّفَرة, welche die Handlungen der Menschen niederschreiben, 5) البَرَرة. S. Koran Sur. 80. V. 15. — Andere theilen sie in Engel der obern Welt علوي oder موكل, und Engel der untern Welt سفلي oder أعوان, أرواح und روحاني. Vgl. *Reland* de relig. Moh. l. I, S. 14 ff. und Diction. S. ۱۳۰۷ und ۱۳۳۸.

43) Im Text steht في مطلوب, was keinen Sinn giebt; ich habe في مطلوبية geschrieben, in Parallele mit وجوب.

44) Vgl. Anm. 36 und über الولي und الولاية besonders Gâmi in Not. et Extr. XII, S. 319 ff., wo Ausführliches darüber berichtet ist. Ueber die mit „unmittelbare und unmittelbarste Gotteserkenntniss" übersetzten mystischen Kunstwörter شهود und وجود s. ebendaselbst S. 40 (des Sonderabdrucks) Anm. 1, S. 49 Anm. 5, S. 54 Anm. 1, S. 73 u. 74 Anm. 2; Definitiones S. ۱۳۰ und ۲۷.

45) Hier fehlt der 43. Untersuchungspunct wirklich, oder — was glaublicher ist — der Abschreiber hat sich in den Zahlen versehen.

46) القطب, der Pol oder das Haupt der Heiligen, heisst auch الغوث der Helfer, nämlich insofern Jemand bei ihm Hilfe sucht; ferner مداوي الكلوم der Heiler der Wunden (s. Catal. Lips. S. 492), قطب العالم der Pol der Welt, قطب الاقطاب der Pol der Pole, القطب الاكبر der grösste Pol, قطب الارشاد der Pol der rechten Leitung und قطب المدار der Pol des Angelpunctes. Derselbe ist على قلب محمد „nach dem Geiste Muhammad's" d. h. Erbe der geistigen Eigenthümlichkeit Muhammad's, ein Ausdruck, der für *de Sacy* (s. Not. et Extr. X, S. 81) unverständlich war. Im Dictionary S. ۱۱۶۷ heisst es: „al-Kutb ist ein einziger Mann, auf dem zu jeder Zeit unter allen Weltgeschöpfen die Gnade (wörtl. der Huldblick) Gottes sich concentrirt رجل واحد هو موضع نظر الله تعالى من العالم في كل زمان — وهو وآن قطب مثل دل محمد صلعم خلق على قلب محمد صلعم, persisch قطب مثل دل محمد صلعم است, was dann in der eben angegebenen Weise erklärt wird. Jeder Kuṭb, mag sein gewöhnlicher Name sein welcher er will, heisst im Himmel und auf der Erde ʿAbdallâh, desgleichen haben alle Gottesmänner رجال الله, als solche ihre besondern Namen. Das Sein aller geschaffenen Wesen, der Bewohner der obern und untern Welt, ist durch das Sein des Kutb bedingt. — Unter diesem

Pol stehen zwölf andere عامورون لقطب المدار, die ebenfalls sämmtlich „nach dem Geiste“ gewisser Propheten على قلب نبي sind, der erste nach dem Geiste Noahs, der zweite nach dem Geiste Abrahams u. s. w., und deren regelmässiges Privatgebet وِرْد gewisse Suren sind, wie die 36 das des ersten, die 112. das des zweiten, u. s. w. Von ihnen befinden sich sieben in den sieben Klimas, in jedem einer, der قطب اقليم heisst; von den fünf andern heisst jeder قطب ولاية und von ihnen geht der göttliche Gnaden- und Gabenerguss فيض auf die übrigen Heiligen über. S. Anm. 44 und 50; Not. et Extr. X, S. 80—81; Zeitschr. d. DMG. VII, S. 15, 20, 21.

47) Dies sind die nicht unter der Aufsicht des Ober-Kutb Stehenden الرجال الخارجون من نظر القطب. Es giebt ihrer nach Einigen drei, welche durch eine besondere Theophanie تجلّي unter Vermittelung Ḥasan's der Ehre gewürdigt worden sind, Nachfolger des Gottgesandten zu werden und um des hohen Grades ihrer Vollkommenheit wegen ausserhalb des Herrschaftsbereiches des Ober-Kutb stehen. Diese sind „nach dem Geiste Ali's على قلب علي“, unstreitig eine Schöpfung der Schiiten.

48) Von diesen beiden Imamen führt der zu Rechten des Ober-Kutb, mit Namen Abdarrabb, die Aufsicht über die obere Welt الملكوت, der andere zu dessen Linken, mit dem Namen Abdalmalik, über die untere sublunare Welt الملك. Der letztere nimmt einen höheren Rang ein als der erstere und wird, wenn der Ober-Kutb stirbt, dessen Amtsnachfolger. Beide sind seine Wezire oder Stellvertreter. — Nach Andern heisst der Imam zur Rechten Abdalmalik und der zur Linken 'Abdarrabb.

49) الاوتاد „die Pfähle“ sind vier Heilige, von denen jeder eine der vier Himmelsgegenden bewohnt und beherrscht, und die mithin eigentlich unter Oberaufsicht des einen der Imame die ganze Welt unter ihrer Obhut haben: Abdal'alim im Westen, Abdalhaij im Osten, Abdalmurid im Norden und 'Abdalkadir im Süden. Andere nennen den Watid im Osten Abdarrahman, den im Westen 'Abdalwadûd, den im Süden Abdarrahim und den im Norden 'Abdalkaddûs. (Auch die Sabier kennen einen وتد وسط, وتد المشرق, وتد المغرب und وتد السماء. S. *Chwolson*, die Ssabier, II, S. 6. Ebenso sind sie die Vorgesetzten der nach den Himmelsgegenden gelegenen vier Ecken der Ka'ba.

50) الابدال, die Stellvertreter, haben ihren Namen davon, dass, wenn einer von den zu ihnen gehörenden Heiligen stirbt, Gott einen andern an seine Stelle setzt يُبْدِلُ اللهُ مكانَه بآخَر oder يُبْدَلُ بِهِ آخَرُ, so dass nie eine Lücke unter ihnen entsteht. S. Ibn Dureid S. ٢٥٨, wo hinzugefügt wird, dass es deren siebzig giebt, vierzig in Syrien und dreissig in den übrigen Ländern. Der Prophet soll gesagt haben: Der Budala meines Volkes sind

sieben بدلاء أمتى سبعة, d. h. doch wohl der Kutb al-aktâb, die zwei Imame und die vier Autâd. Doch deutet man diesen Ausspruch auch dahin, dass die sieben Budalâ in den sieben Klimas ihren Aufenthalt haben: im ersten Abdalhaij nach dem Geiste Abrahams, im zweiten Abdalalîm nach dem Geiste Mosis, im dritten 'Abdalmurîd nach dem Geiste Arons, im vierten Abdalkâdir nach dem Geiste des Idris (Henoch), im fünften Abdalkâhir nach dem Geiste Josephs, im sechsten 'Abdassamî' nach dem Geiste Jesu, im siebenten Abdalbasîr nach dem Geiste Adams. Diese sieben Budalâ, welche den Auftrag haben den Menschen Hilfe zu bringen, werden weiter mit den sieben Planeten in Verbindung gesetzt. Auch sind sie (s. Catal. Lips. S. 492) Vorgesetzte der sieben Wochentage und der einzelnen Stunden, und erhalten von den sieben Planeten und deren Himmelssphären, denen die Herrschaft über die Tage und Stunden zusteht, und von den sieben Propheten, die in jenen Himmeln wohnen, ihre Kräfte und Fähigkeiten. Ein anderer angeblicher Ausspruch Muhammads ist: „Gott hat 300 Männer geschaffen, deren Geist nach dem Geiste Adams, 40, deren Geist nach dem Geiste Mosis, 7, deren Geist nach dem Geiste Abrahams, 5, deren Geist nach dem Geiste Gabriels, 3, deren Geist nach dem Geiste Michaels, und 1, dessen Geist nach dem Geiste Muhammads ist." Wenn dieser letzte stirbt, so wird einer der vorhergehenden drei an dessen Stelle berufen, stirbt einer von den dreien, so tritt einer von den fünf an dessen Stelle, und so fort. Stirbt aber einer von den dreihundert, so wird er durch einen Asceten oder Frommen, der ein beschauliches Leben geführt hat, ersetzt. Nach einem dritten Ausspruche des Propheten giebt es vierzig Budalâ, zwölf in Syrien und achtundzwanzig in Irak; aber das sind wohl die in der vorhergehenden Tradition genannten vierzig nach dem Geiste Mosis. Der Prophet, heisst es weiter, theilte die muhammadanische Welt in zwei Theile, einen östlichen und einen westlichen. Zu Irak aber oder der östlichen Hälfte gehören Churâsân, Hindustân, Turkistân und die übrigen östlichen Länder, zu Syrien oder der westlichen Hälfte Aegypten und die übrigen westlichen Länder. Diese vierzig Budalâ nennen Viele auch die vierzig Abrâr oder Frommen. Dieses ganze hierarchische System, zu welchem ausser den hier genannten Classen auch die unter andern Namen bekannten, wie الأخيار, العمد, النجباء, النقباء, الملامتيون und الأفراد, gehören, beruht also angeblich auf prophetischer Ueberlieferung. Alle diese Heiligen sind die رجال الله oder, wie es in dem Leipziger Catalog S. 424. Col. 1 Anm. heisst, رجال الغيب. Es sind ihrer nach dieser Stelle dreihundert zweiundsechzig, getheilt in drei (nämlich der Kutb und seine beiden Wezire), sieben, zwölf, vierzig und dreihundert. — Nach *de Sacy* Journ. des Savans 1822 S. 17 steigerte sich die Zahl der mystischen Heiligen auf viertausend, die, ganz geheim, einander selbst nicht kennen und denen nicht einmal ihr eigener Rang bekannt ist. Unter ihnen sind die Hochgestellten, die Träger der obersten Gewalt und gleichsam die vornehmsten Beamten am Hofe Gottes, dreihundert mit dem Namen الأخيار, vierzig andere mit dem Namen الأبرار, vier mit dem Namen الأوتاد, drei mit dem Namen النقباء, und endlich einer (der doch wohl zu den vorher-

genannten drei gehört) mit dem Namen قطب غوث. Diese kennen sich gegenseitig und müssen sich zur Ausübung ihrer geistigen Herrschaft mit einander in Einverständniss setzen. — Der Zweck dieses phantastischen Systems war, eine Vermittelung zwischen Himmel und Erde herzustellen, auch nach dem Abschlusse des Propheten- und Gottgesandtenthums durch das „Siegel der Propheten" auf Erden eine Stellvertretung desselben zu organisiren, und die Heiligen in eine gewisse Rangordnung zu bringen. Später wurde dasselbe weiter ausgesponnen und mannichfach willkürlich modificirt. So ist in den Mekkanischen Offenbarungen von einem قطب الارشاد, قطب العباد, قطب العرفاء und قطب المتوكلين die Rede. Ebenso wird in den نفحات des Scheich Aḥmad Ḥâǵi von einem قطب اوليا gehandelt, und wieder Andere nennen den über den ganzen bewohnten Erdkreis gesetzten Kuṭb قطب الولاية. Nach dieser Analogie hatte jede Station des beschaulichen Weges مقام ihren besondern Kuṭb zur Obhut محافظة, und ebenso jede Ortschaft قرية der ganzen Welt ihren Heiligen, der ihr Kuṭb ist, mögen nun in dieser Ortschaft Gläubige oder Ungläubige wohnen. Vergleiche liegen hier nahe. S. *d'Ohsson* I. S. 315—16; *Fleischer* in der Allg. Hall. Liter.-Ztg. 1839, Nr. 220 Col. 543 und im Catal. Lips. S. 494 Anm. *); H. Ch. III, S. 429 Nr. 6277 und Zeitschr. der DMG. VII, S. 21 ff., wo in Zahl und Benennung der Classen dieser Heiligen eben solche Verschiedenheiten hervortreten wie in den Citaten bei *de Sacy* im Pendnaméh S. LVIII—LX.

51) الالهام ist nach den Ta'rîfât (S. ٣٥ und S. ١٠١) eine unmittelbar von Gott kommende oder durch Engel vermittelte Eingebung einer Erkenntniss, welche den Menschen antreibt etwas Gutes zu thun oder etwas Böses zu unterlassen. In keinem Falle kann diese Eingebung, die dem Menschen nur durch freie göttliche Gnadenausströmung فيض zu Theil wird, durch Bitten darum استفاضة, durch Nachdenken, Schliessen und Speculiren erlangt werden. Bei den Gelehrten gilt diese Eingebung nicht als wissenschaftliches Beweismittel, wohl aber bei den Sufi's. — الوحي, dessen Grundbegriff das Kundthun im Geheimen الاعلام في الخفاء ist, bedeutet als theologisches Kunstwort die den Propheten von oben herab zukommende Ansprache Gottes. Im weitern Sinne aber ist die „Offenbarung" eine äussere und eine innere. Die äussere (objective) ist dreierlei Art: 1) die, welche durch den Mund des Engels erfolgt, so dass sie vom Ohre aufgefasst wird, wie der Koran offenbart worden ist, 2) die, welche dem Propheten durch Andeutung باشارة des Engels, ohne Hilfe der Rede, zu Theil wird, wie Muhammad sagt: „der heilige Geist hat meinem Geiste eingehaucht نفث في روحي, dass eine gewisse Person nie sterben wird ان نفسا لن تموت", 3) die Gedankeneingebung الالهام, auch خاطر الملك genannt. — Die innere (subjective) Offenbarung ist die, welche durch eigenen Verstandesgebrauch الراي und selbständige Forschung الاجتهاد erlangt wird.

52) Unter الطريقة verstehen die Sufi's die Gesammtheit der auf Erlangung sufischer Vollkommenheit abzweckenden Vorschriften, deren mit Beschwerde verbundene Befolgung durch die Ordensregeln unnachsichtlich vorgeschrieben ist; denn etwaige der menschlichen Schwache in Befolgung dieser Vorschriften gemachte Zugestandnisse wurden nothwendigerweise Erschlaffung und Stillestand auf dem Wege zur Vollkommenheit nach sich ziehen.

53 S. über al-Ǵuneid, der im J 297 (beg 20. Sept. 909 starb. Ibn Challik. Nr. 143; Annal. Musl. II. S. 320 und S. 468 Anm. 272, hauptsächlich aber Not et Extr. XII. S. 331 (2) und S. 422—436.

54) Vgl. uber الاجتهاد vorzugsweise Journ. asiat 1850. I, S 181 ff.

55) لطيفة ist nach sufischem Sprachgebrauche „eine feine Ahnung (اشارة دقيقة), die sich weder im Verstande zu einer klaren Vorstellung entwickeln noch sich in Worte fassen lasst" Diese Erklärung des Dictionary kommt auf die in den Ta'rîfât hinaus.

56 اجتهاد wird erklart durch: „mit der sinnlichen Seele und dem Satan kampfen"; „dadurch, dass man sich von Allem ausser Gott ganz los macht, seine Gottesbedurftigkeit bethatigen"; „sich selbst aufopfern um Gott wohlzugefallen"; „die sinnliche Seele von den Lüsten entwehnen und das Herz von seinen Wunschen und den Dingen von zweifelhafter Gesetzmässigkeit losreissen".

57) العبادة, der Gottesdienst, ist nach den Ta'rîfât S. ١٥١ das was der zur Beobachtung der Religionsgebote Verpflichtete, entgegen den Anforderungen seiner sinnlichen Natur, thut um Gott seine Verehrung zu bezeigen. 'Abdurrazzâq S. ". sagt. es sei die ausserste Selbstdemuthigung vor Gott, ein Begriff, der auch auf die grosse Menge der Glaubigen العامّة seine Anwendung finde In Beziehung auf die Hoherstehenden الخاصّة aber werde jener Begriff durch العبوديّة, in Beziehung auf die Höchststehenden خاصّة الخاصّة durch العبودة ausgedruckt Nach dem Dictionary S ٩٤٧ ist العبادة einfach die höchste Verehrung نهاية التعظيم, die natürlich nur Gott zukommt. Nach dem مجمع السلوك zerfallt sie in drei schon oben angedeutete Abstufungen: 1) die ibâda der grossen Menge der Glaubigen, die Gott dienen in der Hoffnung auf Belohnung und aus Furcht vor Strafe. Diese niedrigste Art von Gottesdienst schliesst nach Einigen den, der ihn ubt, vom Grade der Herzensreinheit aus. 2) die 'ibâda derjenigen, welche Gott dienen um dadurch die Ehre zu erlangen, von ihm selbst unter seine Diener gerechnet zu werden, — von Einigen العبوديّة genannt. Andere sagen, العبادة, der Gottesdienst des grossen Haufens, bestehe darin, dass der Mensch thue was Gott wohlgefallt, العبودية, der Gottesdienst der Auserwahlten, umgekehrt darin, dass ihnen wohlgefalle (sie mit Allem zufrieden seien) was Gott thut. Wieder Andere lassen العبودية in vier Dingen bestehen: a) in Erfullung der gegen Gott übernommenen Verpflichtungen الوفاء بالعهود; b) in Zufriedenheit mit dem von Gott Verheisse-

nen أمرتنا بالموعود; c) in Einhaltung der von Gott getroffenen gesetzlichen Bestimmungen حفظ الحدود; d) in geduldiger Entbehrung dessen was man (nach Gottes Rathschluss) nicht besitzt الصبر على المفقود. 3 Die ʿibâda derjenigen, welche ohne alle Selbstsucht Gott rein aus ehrfurchtsvoller Scheu und aus Liebe zu ihm dienen, — von Einigen العبودة genannt. Nach dem خلاصة السلوك besteht العبودية im Aufgeben jeder Anmassung, im geduldigen Ertragen von Trübsal und in der Liebe zu Gott; nach Andern im Aufgeben des eigenen Willens, woraus dann von selbst Demuth und Gottesbedürftigkeit folgt; nach noch Andern darin, dass man die Anforderungen der Sinnlichkeit nicht befriedigt und ihre Wünsche nicht erfüllt, dagegen den Geboten Gottes Gehorsam leistet.

58 الخارق sagt man von einer Thatsache, welche durch ihren Eintritt in die Erscheinungswelt den natürlichen Lauf der Dinge durchbricht, gleichsam zerreisst, تخرق. Unterstützt eine solche Thatsache als gleichzeitiges Beglaubigungswunder den Anspruch, den ein auftretender oder aufgetretener wirklicher Prophet auf die Prophetenwürde erhebt, so ist es eine معجزة; geht sie als Ankündigungs- und Vorbereitungswunder dem Auftreten eines wirklichen Propheten voraus, so ist sie ein إرهاص; erfolgt sie als Auszeichnungswunder durch einen Heiligen, Weli, oder zu dessen Gunsten, so ist sie eine كرامة; geht sie als Vorschiebungswunder (nämlich auf dem Wege zur ewigen Verdammniss) von einem Ungläubigen oder Gottlosen aus und unterstützt dessen Behauptung, dass er mit höhern Geistern im Bunde stehe, so ist sie ein استدراج, graduelles Vorwärtsschieben, d. h. Gott erfüllt seine Wünsche einmal über das andere bis an sein Lebensende und macht ihn so immer sicherer, um ihn dann mit Unglück und Strafe heimzusuchen; oder الاستدراج ist soviel als الاهانة d. h. tiefe Demüthigung, nämlich im Hinblick auf den endlichen Ausgang. Nach Andern ist es der Teufel, der ihn Schritt für Schritt على التدريج dem Verderben entgegengeführt, was endlich auf الاهانة hinausläuft. S. Not. et Extr. X, S. 45—46. — Zauberkünste sind keine übernatürliche Thatsachen خوارق; denn dazu gehört, dass man Gleiches noch nie von einem gleichen Urheber oder einer gleichen Ursache hat ausgehen sehen معنى ظهور الخارق هو ان يظهر امر لم يعهد مثله من مثله. So ist die Heilung der Kranken durch Gebet etwas Uebernatürliches, die durch ärztliche Mittel aber nicht. Ebenso verhält es sich mit den Talismanen und der Taschenspielerkunst.

59 Bei den Hanefiten gilt der Satz: Glaube, Îmân, und Islâm ist eins. Unser Scheich aber war als Aegypter Schafiit, und unterscheidet als solcher zwischen beiden. Taʿrifât S. ٢٣: „Der Islâm besteht in der Unterwerfung unter und dem Gehorsam gegen das, was der Gottgesandte verkündigt hat. Im

Kaššâf heisst es, allemal wenn das mundliche Bekenntniss (confessio oris) nicht von der Zustimmung des Herzens begleitet sei, so sei das Islâm; wenn aber das Herz mit dem Munde übereinstimme, so sei das Îmân. Dies ist, wie ich hinzufüge, die Lehre Šâfi'i's: die hanefitische Schule dagegen macht keinen Unterschied zwischen beiden". Ebendas. S ٣٠: „al-Îmân bedeutet nach dem allgemeinen Sprachgebrauche: mit dem Herzen für wahr halten (fides cordis); der gesetzliche Begriff dagegen ist: mit dem Herzen glauben und mit dem Munde bekennen. Andere sagen: Wer das Bekenntniss ablegt und darnach handelt, aber nicht glaubt, der ist ein Scheingläubiger منافق; wer das Bekenntniss ablegt ohne darnach zu handeln, aber glaubt, der ist ein Lasterhafter فاسق; wer endlich das Bekenntniss nicht oder nicht auf die rechte Weise ablegt, der ist ein Ungläubiger كافر." — Das Dictionary S. ٦٩٣ handelt über beide Wörter sehr ausführlich; im Folgenden ist das Wesentliche davon wiedergegeben. „Islâm ist nach seiner allgemeinen Bedeutung Gehorsam und Folgsamkeit الطاعة والانقياد. Als Wort der Gesetzessprache wird es im Allgemeinen erklärt durch الانقياد الى الاعمال الظاهرة d. h. sich zur Ausübung der äussern Werke folgsam herbeilassen; wie der Prophet ausdrücklich sagt: „Der Islâm besteht darin, dass man bekennt, es giebt keinen Gott ausser Allah und Muhammad ist der Gottgesandte, dass man das kanonische Gebet verrichtet, Religionssteuer und Almosen giebt, während des ganzen Ramadân fastet und zum Gotteshause nach Mekka wallfahrtet"; mit einem Worte also: der Islâm als religiöser Begriff ist die Ausübung der äussern Werke in Folge des Aussprechens der beiden Theile des Bekenntnisses, die Erfüllung des gesetzlich Vorgeschriebenen und die Unterlassung des gesetzlich Verbotenen. Nach diesem Begriffe ist der Islâm vom Glauben verschieden und von ihm ablösbar, da sich nicht selten der Glaube in Verbindung mit der innern Willigkeit zum Gehorsam, aber ohne die entsprechenden Werke findet. Oefter wird das Wort Islâm auch schlechthin von der Ausübung der vom Gesetz vorgeschriebenen Werke gebraucht. Aber nach einer bei den Gesetzgelehrten gewöhnlichen Begriffsverbindung findet ein unzertrennlicher Zusammenhang zwischen Islâm und Îmân statt, so dass kein Îmân ohne Islâm und ebenso kein Islâm ohne Îmân zu denken ist, und das ist immer das Nächstliegende. Andere sagen geradezu, es seien zwei gleichbedeutende Wörter, da der Islâm die Annahme und willige Befolgung der religiösen Satzungen, der thatsächliche Glaube aber dasselbe sei. Diese gegen die Schafiiten gerichtete Auffassung sucht man durch Stellen des Korans, z. B. S. 49. V. 14, S. 51. V. 35 und 36, und mündliche Aussprüche Muhammad's zu bestätigen. Vgl. Šahrast. S. ٢٩. — Unter الايمان ist im Dictionary S. ٩٣ bemerkt, dass das Wort sprachlich im Allgemeinen التصديق d. i. Glauben bedeute, dass aber die Muhammadaner sich hinsichtlich der religiösen Bedeutung des Wortes in vier Parteien spalten, von denen die erste es ausschliesslich als fides cordis, die zweite als confessio oris, die dritte als die Verbindung von Beidem, die vierte als die Verbindung von Beidem zusammengenommen mit der körperlichen Erfüllung der Religionsgebote fasse. Von diesen allgemeinen Erklärungen erleidet wiederum jede einzelne verschiedene Modificationen auf Grund abweichender Erklärung von Koranstellen und prophetischen

Aussprüchen. Im Ganzen geht aus der Zusammenstellung im Dictionary soviel hervor, dass sich sein Verfasser zu der am weitesten verbreiteten Ansicht der Hanefiten bekennt, Islâm und Îmân sei ein und dasselbe. Nicht ganz so Śahrastânî, der S. ٣١ und ٣٧ zu deduciren sucht, dass es eine dreifache Stufe des Glaubens gebe: Anfang al-Islâm, Mitte al-Îmân und Vollendung al-Iḥsân, d. i. der durch die That bewahrte Glaube. Das hanefitische Dogma الايمان اول ركن من اركان الاسلام „der Îmân ist der erste der Pfeiler des Islâm" ordnet zwar gewissermassen den Îmân dem Islâm unter, indem jener nur als Theil von diesem erscheint; indessen ist es doch derjenige Theil, auf welchen zuletzt Alles ankommt.

60) الفسق ist nach gewöhnlichem Sprachgebrauche im Allgemeinen der Ungehorsam gegen die Gebote Gottes عدم اطاعة امر الله und gilt von dem Ungläubigen wie von dem gesetzwidrig handelnden Muslim. Das Gesetz aber versteht darunter das Begehen einer grossen oder kleinen Sünde zugleich mit dem Verharren in derselben von Seiten eines Muslim, und der Muslim, der eine grosse Sünde begeht oder in einer kleinen verharrt, wird فاسق genannt. — Ueber die zwölf grossen oder schweren Sünden s. *d'Ohsson* I, p. 145. — Neuere zählen deren bis siebzig. S. Wiener Cat. III. S. 143 – 144.

61) الشفاعة d. h. das flehentliche Bitten einem Andern Gutes zu erweisen oder ihm nichts Böses zuzufügen, und zwar um des Bittenden willen, ist, insofern diese Fürbitte dem Propheten Muhammad eigenthümlich zukommt, nach Nawawî eine fünffache: Muhammad bittet Gott 1) im Allgemeinen Allen, die auf dem Versammlungsorte zum jüngsten Gericht في الحشر ihre Zuflucht zu ihm nehmen, Beruhigung einzuflössen zu leichterer Ertragung der Schrecken jener langen furchtbaren Verhandlung; 2) einige Individuen ohne Rechenschaftsablegung in das Paradies kommen zu lassen; 3) andere, welche die Hölle verdient haben, zu begnadigen; 4) noch andere, die wirklich in die Hölle gekommen sind, früher oder später daraus zu befreien; 5) die und jene Seligen zu höhern Seligkeitsgraden zu befördern, زيادة الدرجات.

62) التوبة, die Bekehrung, besteht in der Reue über eine Missethat als solche, mit dem festen Vorsatz sie nie wieder zu begehen, unter der Bedingung, dass der Sünder die innere oder äussere Versuchung dazu durch eigene Willenskraft besiegt. Denn wird ihm die Möglichkeit ihrer Wiederholung abgeschnitten und seiner Begierde darnach ein unübersteigliches Hinderniss in den Weg gelegt, so ist die blosse Nichtwiederholung derselben, auch in Verbindung mit jenem festen Vorsatze, doch noch keine Bekehrung.

63) الميزان, die richterliche Untersuchung und Abschätzung beim jüngsten Gericht, ist sonst das, wodurch der Grad des Werthes und Unwerthes der Handlungen erkannt wird ما يعرف به مقادير الاعمال; obige Stelle lehrt aber, dass diese Abwägung sich auch auf die G e d a n k e n erstrecken soll. Siehe Anm 76.

64) Für الاستدراج kommen noch andere Ausdrücke im Koran vor, wie الكيد S. 3, V. 47, المكر S. 68, V. 45, الخداع S. 4, V. 141, الاملاء S. 3, V. 172

und الاهلاك S. 6. V. 44. Wenn also Gott einem zur Unseligkeit bestimmten Menschen seine Wünsche in dieser Welt gewahrt, mag diese Gewährung dem gewöhnlichen Laufe der Dinge entsprechen, oder nicht, so ist dies kein Anzeichen davon, dass jener Mensch bei Gott wohl angesehen wäre, sondern Gott bestarkt ihn dadurch nur in seinem Irrwahn, seiner Thorheit, Lasterhaftigkeit und Verstocktheit, so dass die Entfernung zwischen Gott und ihm jeden Tag zunimmt. Der Fromme hingegen, dem Auszeichnungswunder كرامات zu Theil werden, weit entfernt, sie, wie jener die Erfüllung seiner Wünsche, als etwas Gewöhnliches hinzunehmen und dadurch in Sicherheit eingewiegt zu werden, lässt sich im Gegentheil dadurch immer mehr in der Furcht vor Gott und seiner Strafgewalt befestigen; daher tiefere Geister sich vor den كرامات wie vor den starksten Versuchungen fürchten. S. Koran S. 68. V. 44.

65) Der 60. Untersuchungspunct fehlt in der Wiener Handschrift.

66) S Koran S 6. V. 2.

67) Einige nehmen an, die menschlichen Seelen würden nur bis zur Auferstehung und dem Weltgericht fortdauern, dann aber, wie die Seelen der Thiere, in Nichts aufgelost werden. S. *Krehl*, die Erfreuung der Geister S. 10 Z. 2—5.

68) Die Möglichkeit genauerer Kenntniss vom Wesen der Geister الارواح ist den Glaubigen durch die orakelhaft dunkle Stelle im Koran S. 17, V. 87 abgeschnitten: „Sie werden dich fragen über den Geist. Antworte: Der Geist ist durch meines Herrn Gebot; euch aber ist nur wenig Kenntniss gegeben." Dessenungeachtet hat die Frage uber das, was der Geist sei, ob er an sich körperlos sei oder nicht, u. s. w. gegen hundert verschiedene Beantwortungen gefunden. Nur die Strenggläubigen enthielten sich der Erörterung darüber. Vgl Not. miscell. ad Port Mos. S. 250 ff.

69) اليقين ist die entschiedene, mit der Wahrheit übereinstimmende, feste Ueberzeugung, die sich durch keinen Versuch, Zweifel daran zu erregen, wankend machen lässt الاعتقاد الجازم المطابق الثابت اى الذى لا يزول بتشكيك المشكّك. S. *Krehl*, die Erfreuung der Geister S. 85—86.

70) Es ist ein feststehender, judischen Vorstellungen nachgebildeter Glaubensartikel, dass das Verhör der Verstorbenen in ihren Gräbern durch die beiden „schwarzen, blauäugigen" (اسودان ازرقان) Todesengel Munkar und Nakir, die auch die beiden Prüfer الفتانان heissen, allen Todten, nachdem sie dieselben wieder belebt und gerade aufg richtet haben, ohne jeden Unterschied bevorsteht, wie auch von unserm Verfasser angenommen wird. — Unter der „Grabespein" ist die Ankündigung der ewigen Verdammniss zu verstehen, verbunden mit unaufhörlichen Schlägen, welche die beiden Engel mit glühenden Keulen gegen die Gottlosen führen. Vgl. *Marracci* im Prodr. III, S. 90 und Not. misc. ad Port. Mos. S. 241 ff. und S. 270 ff.; über die „Grabeswonne" s. den Leipz. Catalog S. 371 Col 1.

71) Dieses Ungeheuer soll nach Einigen am jüngsten Tage aus dem gespaltenen Berge Safâ hervorbrechen. Mitbringen wird es das Siegel Salomo's

und den Stab Mosis: mit diesem wird es die Gläubigen berühren, das Siegel aber in dem Gesicht der Ungläubigen abdrücken als Zeichen ihres Unglaubens. Nach Andern wird es sich in dem Tempel von Mekka oder in der Gegend von Ṭâïf oder noch an andern Orten aus der Erde hervorarbeiten. Nach drei Tagen wird doch nur erst der dritte Theil von ihm sichtbar sein. Dabei hat es 60 Ellen Länge, ist vierfüssig, zottig, aus den Gestalten verschiedener Thiere zusammengesetzt: mit Stierkopf, Schweinsaugen, Elephantenohren, Hirschgeweihen, Straussenhals, Löwenbrust, Tigerfarbe, Katzenlenden, Widderschwanz, Kamelschenkeln, die 12 Ellen von einander abstehen, und Eselsstimme. Noch Andere sagen, wenn es seinen Hals ausstrecke, reiche es bis in den Himmel und sei so schnell, dass man es weder einholen noch ihm entfliehen könne. Natürlich wird es arabisch sprechen und alle andern Religionen mit Ausnahme des Islâm als nichtig verwerfen. S. Not. misc. ad Port. Mos. S. 258 ff.

72) S. Koran S. 18, V. 93, und über die أشراط الساعة im Allgemeinen S. 47, V. 20.

73) Nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche sind حشر ، البعث und المعاد Wechselbegriffe und umfassen sowohl die körperliche als die geistige Auferstehung. Die körperliche besteht darin, dass Gott die Körper der Todten aus den Gräbern auferweckt, und die geistige darin, dass die Geister in ihre Körper zurückkehren. Soweit ist man einig. Dagegen gehen die Meinungen darüber auseinander, ob mit der Auferstehung nach vorhergegangener Auflösung eine wirkliche Wiederherstellung des physischen Menschen in der Art verbunden ist, dass Gott die ursprünglichen Körpertheile nach ihrer Vernichtung zum zweiten Male schafft, oder ob bloss eine Wiedervereinigung derselben stattfindet, so dass die zerstreuten, zum Theil mit denen anderer Individuen vermengten Körpertheile wieder zusammengebracht und zusammengesetzt werden. Auf Letzteres weist der Wortlaut von Sure 34, V. 7 hin: „Wenn ihr überallhin zerstreut sein werdet, wahrlich dann werdet ihr neugeschaffen werden." In Wahrheit aber lässt sich weder das Eine noch das Andere bestimmt verneinen oder behaupten: لا جزم بنفي او اثبات. Diejenigen hingegen, welche die körperliche Auferstehung überhaupt läugnen und nur die geistige annehmen, behaupten, diese bestehe in der Trennung der Seele vom Körper und ihrer unmittelbar darauf folgenden Verbindung mit der intellectuellen Welt العالم العقلي, d. h. der Welt der körperlosen Wesen عالم المجرّدات, wo sie je nach ihren Tugenden oder Lastern حسب فضائلها النفسية ورذائلها selig oder unselig werde. Im Ganzen giebt es hier nur fünf Möglichkeiten: 1) die körperliche Auferstehung allein, — angenommen von den meisten scholastischen Theologen, welche keine vernunftbegabte Seele anerkennen; 2) die geistige Auferstehung allein, — angenommen von den über göttliche Dinge Philosophirenden; 3) die körperliche und geistige Auferstehung zugleich, — angenommen von vielen tiefer denkenden Männern, wie die alten Mu'taziliten, al-Ḥalîmî, al-Gazâlî, ar-Râgib, Abû Zeid ad-Dabbûsî und Mu'ammar, die meisten spätern Imâmîja und viele Sûfî's; 4) überhaupt keine Auferstehung, weder des Körpers noch der Seele, — angenommen von den alten Naturphilosophen الفلاسفة الطبيعيين oder Natura-

listen الاكثريون 's *Chwolson*, die Ssabier, II, S. 918 u. 919); 5) Ungewissheit aller dieser Annahmen. — wie Galenus sagt: Mir ist nicht klar, ob die Seele nur die Complexion der Grundsäfte المزاج ist, so dass sie bei dem Tode zu sein aufhört und eine Wiederherstellung ihrer Existenz unmöglich ist, oder eine den Untergang des Körpers überdauernde Substanz جوهر باق, so dass jene Wiederherstellung möglich ist (S. Not. misc ad Port. Mos. S. 235 ff.

74) Der Wasserbehälter الحوض oder حوض الكوثر, aus welchem die Seligen nach Ueberschreitung der Scheidungsbrücke und vor dem Eintritt in das Paradies trinken werden, um für alle Ewigkeit ihren Durst zu stillen, hat natürlich ebenso wie die Scheidungsbrücke und Wage zu allen Zeiten die Phantasie der Muslimen vielfach beschäftigt. Die Grundzüge dieses ganzen Gerichtsapparates hat Muhammad in seinem Koran als göttliche Offenbarung hingestellt, während er den besten Theil aller dieser Vorstellungen dem Parsismus und der jüdischen Haggada entlehnte. — Die Beschreibung des Wasserbehälters ist mährchenhaft grossartig. Man braucht einen ganzen Monat ihn zu umwandeln; sein Wasser, welches er durch zwei Kanäle aus dem Paradiesesflusse Kautar bezieht, ist weissglänzender als Schnee, Silber oder Milch und süsser als diese, er selbst und die Erde um ihn duften angenehmer als Moschus, der Wasserkannen اباريق sind so viele als Sterne am Himmel, sein Ufer besteht aus Gold, sein Grund aus Perlen und Rubinen.

75) Sobald nach gehaltenem Gericht die für das Paradies Bestimmten zur Rechten, die zur Verdammniss Verurtheilten zur Linken getreten sind, müssen jene wie diese die mitten über die Hölle gespannte Brücke الصراط betreten, die jedoch, da sie feiner als ein Haar und schärfer als die Schneide eines Schwertes sein soll, die meisten Muʿtaziliten leugnen, indem sie nicht begreifen, wie irgend jemand sie bei solcher Beschaffenheit betreten könne. Den Sunniten aber genügt es, dass Muhammad, der nur die Wahrheit sprach, gesagt hat, die Sache verhalte sich so. Ausserdem sind ihre Seiten mit hakigen Dornen und spitzigen Angeln eingefasst, wodurch der Uebergang noch gefährlicher wird. Die zur Seligkeit Bestimmten werden in weniger als einem Augenblick, schneller als der Blitz, der Wind, die Vögel und die schnellsten Rosse über sie hinweggleiten, während die Verdammten, denen noch überdies das Licht, welches jene in das Paradies geleitet, ausgelöscht wird, mitten durch das Gewirr der Dornen und Angeln in die Hölle hinabstürzen.

76) Die Wage, welche der Verfasser nach dem Gange dieses Gerichtsdramas zuerst hätte nennen sollen, ist das Werkzeug der strengen Gerechtigkeit, welche bei dem jüngsten Gerichte obwalten soll. Sie wird vom Engel Gabriel gehalten, der die richtige Stellung der daran befindlichen Zunge überwacht, und ihre Gewichte wiegen bis auf ein Senfkorn, bis auf ein Atom genau. Dabei hat sie die Gestalt einer gewöhnlichen Wage mit zwei Schalen, von denen die eine, in welcher die schön geformten Listen der guten Werke صحائف الحسنات gewogen werden, die Schale des Lichts كفة النور, die

andere, in welche die hässlich aussehenden Listen der schlechten Handlungen صحائف السيئات geworfen werden, die Schale der Finsterniss كفّة الظلمة heisst. Beide Schalen sind so gross, dass sie die ganze Breite des Paradieses und der Hölle bedecken und Himmel und Erde in einer derselben Raum haben. Auf das Abwagen der Listen weist der Koran deutlich hin z. B. Sur. 7. V. 7 und 8. — Vgl. auch Anm. 63. — Dies glaubt wörtlich der strenge Sunnit. Die Mu'taziliten und Andere hingegen erkennen in diesen Vorstellungen nur allegorische Bilder, durch welche der furchtbare Ernst des jüngsten Gerichts und die Gerechtigkeit Gottes im Belohnen und Bestrafen recht eindringlich für das menschliche Gemüth dargestellt werden soll.

77) Diese letzten Worte sind aus Sur. 3. V. 184 genommen.

Die Religion und Sitte der Perser und übrigen Iranier nach den griechischen und römischen Quellen.

Von

Dr. Adolf Rapp.

Schluss (vgl. Bd. XIX. S. 1–89).

B. Der Mensch in seinem Verhältniss zum Göttlichen; seine Aufgabe.

Der Kampf des Ormuzd und Ahriman ist der Ausdruck der religiösen Vorstellung und Einbildungskraft für den Kampf, welchen der Mensch als einen Vorgang in seinem eigenen Innern fühlt, für den Kampf des Guten und Bösen im menschlichen Subjekt. Die guten, sittlichen Anlagen und Bestrebungen, welche der natürliche Mensch in sich vorfindet, werden unbewusst bei der Bildung der Götterbegriffe in eine causale Beziehung gesetzt zu einem guten, heiligen Gott; die schlimmen Regungen des menschlichen Herzens, welche in die sittliche Thätigkeit störend eingreifen, in eine eben solche Beziehung zu einem bösen Gott. Dieses Causalverhältniss, welches bei der Entstehung der religiösen Vorstellungen wohl immer zu Grunde liegt, aber nicht ins Bewusstsein hereinfällt, verkehrt sich für das religiöse Bewusstsein in ein Zweckverhältniss: weil Ormuzd der gute Gott, desswegen soll der Mensch gut sein; weil Ahriman der böse Gott ist, desswegen soll der Mensch alles, was mit ihm zusammenhängt, meiden und hassen. Seine eigenen guten Eigenschaften setzt der Mensch unwillkürlich aus sich hinaus in einen ihm fremden Urheber und Ausgangspunkt, in welchem alle Realität, auch die ihm zukommende, ihre Quelle hat. Dieses reale Wesen kommt ihm aber zuerst zum Bewusstsein als der Zielpunkt, auf welchen er sein Handeln richten soll. Diess ist das sittliche Element in jeder Religion. Bei der zoroastrischen ist es aber nicht ein Element in der Religion, sondern der wesentliche Grundcharakter derselben. So erwuchs auch für den Iranier seine sittliche Aufgabe.

Der Iranier sah sich in die Mitte gestellt zwischen die beiden Reiche des Lichtes und der Finsterniss, des Guten und Bösen. Er konnte und sollte sich mit freier Selbstbestimmung für das eine

oder andere entscheiden, zu welchem er sich aber zu halten habe. darüber konnte er keinen Augenblick zweifeln. Bei Ormuzd fand er ausser der Beruhigung seines sittlichen Bewusstseins alle wünschenswerthen Güter; Ahriman dagegen war es, der ihm den Genuss dieser Güter verkümmerte, der ihm unaufhörlich zu schaden suchte und sein geistiges und leibliches Heil beeinträchtigte. Die Aufgabe des Menschen bestand also darin, dem Dienste Ormuzds sich zu ergeben und mit ihm, mit seiner Hülfe und zu seiner Unterstützung, Ahriman und sein Reich zu bekämpfen. Die Mittel, welche der Mensch hiezu in Anwendung bringen sollte, möchte man nun freilich dem Geist dieser ethischen Religion und der hohen Vorstellung, die wir vom Wesen des Ormuzd gefunden haben, keineswegs entsprechend finden. Man erwartet Frömmigkeit, Ausbreitung der Lehre des Ormuzd, Befolgung seines Gesetzes in Gesinnung und Wandel, Vermeidung alles Bösen. Als Mittel dazu aber finden wir nur angegeben: Pflege der Geschöpfe Ormuzd's, Tödtung der Ahriman's, und eine Menge äusserlicher Reinigkeitsgesetze. Diese auffallende Erscheinung erklärt sich aus einem doppelten Grund, einmal, die sittliche Reinheit war gewiss das Höchste, womit man Ormuzd dienen konnte, und wenn wir so hohe sittliche Vorzüge und so tiefen Abscheu vor dem Laster bei dem Perservolke finden, so hängt diess nothwendig eng zusammen mit den religiösen Begriffen. Dieser Zusammenhang ist aber fast allen alten Schriftstellern ganz entgangen, wenn auch nicht die Thatsache selbst. Sie hatten nur ein Auge für die einzelnen, auffallenden, in die Erscheinung tretenden Züge und Handlungen dieser Art, welche ihnen freilich auch ganz absonderlich vorkommen mussten. Diese Handlungen verlieren aber alles Auffallende, sobald man sich erinnert, dass die zoroastrische Religion keine rein geistige ist — und diess ist das Zweite, was jene Erscheinung erklärt. Wenn sie gleich die sittliche Idee zu einer für diese Zeit staunenswerthen Höhe entwickelt hat, so hat doch dieser geistig-ethische Kern seine natürliche Schaale nicht abgestreift, die sittliche Idee ist und bleibt immer verwachsen mit den natürlichen Anschauungen von der Reinheit und dem Wesen des Lichts, aus welchen sie sich herausgebildet hat. Die gleiche Erscheinung haben wir auch bei Ormuzd gefunden. Sein Reich ist nicht bloss Geisterreich, sondern der Theil, mit welchem es dem Menschen am nächsten steht, ist ein sehr wesentlicher: die Natur, die gute Schöpfung. Bei dem Reiche Ahriman's vollends blieb die Vorstellung noch viel mehr als bei Ormuzd an dem sinnlichen Uebel, an der materiellen Unreinheit hatten. Für uns ist es allerdings ziemlich schwer, uns in diese eigenthümliche Anschauung hineinzuversetzen; schon wenn wir den Umfang des Lichtreichs so bezeichnen wollen, dass es alles Reine und Gute auf dem Gebiet der Geisterwelt wie der Natur umfasse, so führt diese Unterscheidung schon auf unrichtige Vorstellungen. Wenn auch der Iranier zwischen Körper und Geist unterschied, so war ihm doch dieser Unter-

schied, wenigstens auf religiösem Gebiet in Beziehung auf die Begriffe des Guten, Reinen, Lichtvollen und ihrer Gegensätze ein ganz fliessender und verschwimmender. Die Natur wurde als gute Schöpfung verehrt, allem, was sie Wohlthuendes für den Menschen enthielt, wurde sogleich ein guter Genius vorgesetzt, und damit war sie vergöttert und auch in gewissem Sinn vergeistigt. Der Iranier hatte eine ganz andere Naturanschauung, in welche wir uns mit der grössten Mühe nicht hineindenken können. In jedem Thiere, jedem Baum, jeder Pflanze sah er eine Manifestirung irgend eines guten oder bösen Wesens. Ehrte und pflegte er nun einen guten Naturgegenstand, so that er damit dem ganzen Reich des Lichts Vorschub, so hatte er eine sittliche Handlung vollbracht; beschädigte er denselben, so hatte er das Lichtreich geschwächt und das ahrimanische verstärkt. Ebenso umgekehrt mit dem ahrimanischen. Desshalb darf man auch bei dem Begriff der Reinheit nicht unterscheiden zwischen dem sinnlich und geistig Reinen, denn das sinnlich Reine ist nach der iranischen Anschauung auch sittlich gut, und hat dadurch auch eine geistige Bedeutung; mit beidem ist dem Ormuzd gleich gut gedient. Das Unreine aber befleckt nicht bloss den Körper, sondern auch die Seele; durch das körperlich Unreine dringt Ahriman auch in die Seele ein. Von diesen Anschauungen aus werden nun jene auffallenden Gebräuche und Vorschriften ganz verständlich.

Das eine Mittel, dem Ormuzd im Kampf gegen Ahriman zu dienen, ist also die Pflege der ormuzdischen und Vernichtung der ahrimanischen Schöpfung, wobei natürlich jeder Schaden, der dem Ahriman angethan wird, dem Ormuzd zu Gute kommt, und jede Wohlthat, die der ormuzdischen Schöpfung erwiesen wird, die ahrimanische schwächt. Es ist bekannt, welchen Werth die Perser auf Ackerbau und Viehzucht gelegt haben; wer dürres Land anbaut, vergrössert das Reich des Ormuzd und verkleinert das ahrimanische, desshalb ist Gewächse bewässern und begiessen ein heiliges Geschäft, zu dem man allein das Wasser gebrauchen darf [1]). Eine goldene Mühle war ein Geschenk, mit welchem der König dem Empfänger die höchste Ehre erwies [2]). Die Heerden- und Viehzucht, namentlich die Rosszucht auf den nisäischen Weiden, wurde in grossartigem Massstab betrieben; noch zu Strabos Zeit lernen die jungen Perser, wie man die Heerden weidet und behandelt; sie üben sich im Gartenbau und der Baumzucht [3]). Die Könige legten grossartige Parke an mit schönen grossen Bäumen; wie hoch dieselben verehrt wurden, haben wir gesehen; ebenso die Sitte, möglichst viele Hunde aufzuziehen. Wir finden hierfür nur wenige ausdrückliche Belege bei den Alten, weil diese Seite des iranischen Glaubens weniger auffallend hervortrat, indem der grosse Werth des Besitzes sich überall findet, und von dem iranischen Volk nur unter

1) Agathias II. 24. — 2) Ctes. Pers. 22. — 3) Strabo XV p. 106[illegible]

einen religiösen Gesichtspunkt gestellt wurde. Besser ist die andere Seite bezeugt, die Verdienstlichkeit der Vernichtung ahrimanischer Geschöpfe. Die Magier hatten hierin als die Priester eine doppelte Verpflichtung. Von ihnen weiss schon Herodot, dass sie es sich grosse Mühe kosten lassen, Ameisen, Schlangen und andere kriechende und geflügelte Thiere zu tödten [1]. Plutarch sagt, dass die Perser den, der die meisten Wasserigel getödtet habe, glücklich preisen [2], und an einer andern Stelle berichtet er, dass die Magier die Mäuse tödten, da sie dieselben selbst hassen und auch glauben, dass dem Gott dieses Thier zuwider sei [3]. Ameisen tödten wird auch in den Akten der persischen Martyrer als ein Zeichen des Uebertritts von der christlichen zur persischen Religion angesehen [4]. Agathias endlich erzählt von „dem grössten persischen Feste, Vernichtung der bösen Dinge genannt, an welchem die Perser die meisten Reptilien und von den andern Thieren alle reissenden und die in der Wüste lebenden umbringen und sie den Magiern vorzeigen als Beweis ihrer Frömmigkeit. Denn damit glauben sie dem guten Gott einen Gefallen zu erweisen, den Arimanes aber zu ärgern und zu schädigen" [5].

Das zweite Mittel das Reich Ormuzd's auszubreiten und zu verstärken, den Einfluss Ahriman's zu schwächen, ist die Reinhaltung seiner selbst und der heiligen Geschöpfe des Ormuzd. Die Iranier hatten einen ausgebildeten Sinn für Reinlichkeit und Anstand: was nur im mindesten etwas Unreines, Ekelhaftes an sich hat, flösst ihnen ein unüberwindliches Grauen ein. Diess hängt zum Theil damit zusammen, dass das Unreine meist auch ungesund und schädlich ist, aber in vielen Fällen lässt sich der Grund der Unreinheit nicht darauf zurückführen; der Iranier hatte gewissermassen einen besonderen sechsten Sinn für das Reine. Alles derartige hat nach seiner Ansicht seinen Ursprung in der Finsterniss, im Dunkeln: in solchen Gegenständen hausen nach seiner Vorstellung die bösen Geister, und wenn er derartiges an sich herankommen lässt, so verschafft er damit dem bösen Geiste Zutritt und Gewalt über sich. Für unrein aber galt alles Schmutzige an fremden Gegenständen, wie am Leib des Menschen; alles, was vom Menschen abgeht, auch sein Speichel und sein Hauch [6], dann auch Menschen, die mit hässlichen Krankheiten behaftet waren. Das Unreinste des Unreinen aber war das Todte, todte Thiere und Leichname, daher auch das Blut. Ausserdem natürlich die ahrimanische Schöpfung. Alles das soll also der Mensch von sich fern halten. Herodot berichtet, dass es ihnen nicht erlaubt sei, in Gegenwart eines Andern auszuspeien oder den Urin zu lassen [7]; auch Xenophon sagt, dass die Perser

---

1) Herod. I, 140 — 2) Plut. de Isid. 46 — 3) Plutarch: *Περὶ φθόνου καὶ μίσους*, p. 537 A ed. Wyttenbach. — 4) Act. Martyr p. 263. — 5) Agath. II, 24: *ἑορτήν τε πασῶν μεγίστην τὴν τῶν κακῶν λεγομένην ἀναίρεσιν ἐκτελοῦσιν*. — 6) Strabo XV p. 1065. 1066. — 7) Herod. I, 133.

zu seiner Zeit es für schimpflich halten, vor Andern auszuspeien sich zu schneuzen, oder sich sonst unanständig aufzuführen, auch sehe man nicht leicht einen Perser weggehen, um ein Bedürfniss zu verrichten [1]. Ammianus Marcellinus bestätigt diess und setzt noch hinzu, dass sie beim Essen nicht sprechen [2]), wahrscheinlich um nichts durch den Speichel zu verunreinigen. Auch über die Behandlung des Aussatzigen waren Bestimmungen vorhanden; Herodot berichtet, dass ein Aussätziger nicht in die Stadt komme und nicht mit den andern Persern umgehe: wenn er aber ein Fremder sei, werde er aus der Stadt hinausgetrieben [3]). Ebenso sagt Ctesias, dass ein Aussätziger von Allen vermieden werde [4]). Die unreinen Thiere durfte man natürlich auch nicht geniessen [5]). Am meisten aber hatte man sich zu hüten vor dem Todten. Darius I. fuhr nicht unter einem Thore hindurch, weil in einem oberen Gemach desselben ein Leichnam lag [6]). Die Magier trieben dies nach Porphyrius so weit, dass sie nicht nur nichts Todtes berührten, sondern selbst mit denjenigen keinen Umgang hatten, welche Thiere umbringen, mit Schlachtern und Jägern [7]). Wer sich aber so verunreinigt hatte, musste sich durch religiöse Ceremonien vom Priester wieder reinigen lassen. Pythagoras, erzählt Porphyrius, sei zu Zaratos gekommen, welcher ihn „von der Befleckung seines frühern Lebens gereinigt und ihn gelehrt habe, von welchen Dingen sich die Frommen rein halten müssen" [8]). Agathias sagt bei der Beschreibung der persischen Bestattung, wenn einer, der als todt ausgesetzt worden sei, wieder zurückkehre, so fliehen alle vor ihm, wie vor einem Fluchbeladenen, der schon den Unterirdischen angehöre, und er dürfe nicht eher an der gewöhnlichen Lebensweise Theil nehmen, bis ihn die Magier von der dadurch, dass er den Tod erwartet hat, auf ihn gekommenen Befleckung gereinigt haben, und er so gleichsam das Leben von Neuem empfangen habe [9]). Eine ebenso grosse oder noch grössere Sünde, als durch Verunreinigung seiner selbst, lud man aber durch Verunreinigung eines göttlichen und heiligen Naturwesens, wie namentlich des Wassers, des Feuers, der Erde u. a. auf sich. Nach Strabo steht auf diesen Verbrechen die Todesstrafe [10]), welche jedoch nur bei absichtlicher Uebertretung dieser Gebote in Anwendung gekommen sein wird, also höchst selten oder nie.

Nach diesen Anschauungen bestimmt sich nun auch die Behandlung des menschlichen Leichnams, die Bestattung. Wenn die Erde durch den Todten verunreinigt wurde, so konnte der Leichnam nicht begraben werden, noch viel weniger aber konnte er verbrannt werden, da hiermit ein grosser Frevel gegen das noch viel

1) Cyrop. I 2, 16; VIII 8, 8. — 2) Ammian XXIII, 6. — 3) Herod. I, 138. — 4) Ctes. Pers. 41. — 5) Act. Martyr. S. 181. — 6) Herod. I, 187. — 7) Porphyrius vit. Pythag. p. 6 ed. Nauck. — 8) ibid. p. 12. — 9) Agathias II, 32, über die Sache selbst s. unten. — 10) Strabo XV p. 1065.

heiligere Feuer begangen worden wäre. Diess sagen auch die alten Schriftsteller ausdrücklich: so Herodot, es sei den Persern nicht erlaubt die Leichname zu verbrennen, weil sie das Feuer für eine Gottheit hielten [1]), und Nikolaus Damascenus erzählt, bei dem Vorfall mit Krösus auf dem Scheiterhaufen hätten die Perser das schon seit alten Zeiten bestehende Verbot Zoroasters gegen das Verbrennen der Leichname von Neuem bestätigt [2]). Die von dem zoroastrischen Religionsgesetz vorgeschriebene Bestattungsart war vielmehr, die Leichname den wilden Thieren zum Frass auszusetzen. Dies geht aus verschiedenen Gründen hervor. Erstens war es die von den Magiern beobachtete Art: Herodot sagt, über die Bestattung der Perser erfahre man nichts Gewisses, sie sei eine Art Geheimniss. Von den Magiern aber wisse er gewiss, dass sie die Leichname nicht eher begraben, als bis sie von Vögeln oder Hunden zerfleischt worden sind. Die Perser dagegen bestreichen die Leichname mit Wachs und bergen sie in der Erde [3]). Ebenso Cicero [4]) und Strabo, nur dass dieser sagt, die Magier begraben die Leichname gar nicht, sondern überlassen sie den Vögeln [5]). Da auch spätere Nachrichten beweisen, dass die Gebeine, wenn sie ganz von Fleisch entblösst waren, noch verscharrt wurden [6]), und nicht wohl anzunehmen ist, dass dies zur Zeit Strabos anders gehalten worden sei, als früher und später, so behält wohl Herodot hierin Recht. Zweitens war diese Behandlung des Leichnams im östlichen Iran nicht bloss bei den Priestern, sondern auch beim Volk die einzige gebräuchliche, und dort war ja das zoroastrische Gesetz gegeben worden. So erzählt Onesikritos bei Strabo, dass bei den Baktrern die Todten Hunden vorgeworfen werden, welche eigens hiezu gehalten wurden und in ihrer Landessprache Leichenbestatter hiessen [7]). Cicero (a. a. O.) sagt das Gleiche von den Hyrkaniern mit dem Beisatz, dass das Volk öffentliche Hunde hiezu halte, die Vornehmen eigene, und dass das eine besonders edle Race von Hunden sei [8]). Auch von den Oriten wissen wir dies aus Strabo und Diodor [9]). Drittens endlich war dies im Sasanidenreich, wo alle religiösen Vorschriften streng durchgeführt waren, die einzig erlaubte Bestattungsart, auch das Begraben des Leichnams, welches wir bei den alten Persern finden, war damals verboten [10]). Eine sehr ausführliche Beschrei-

---

1) Herod. III, 16. — 2) Nicol. Damasc. fragm. 68; cfr. Ctes. Pers. 57 u. Diogen. Laert. Prooem. Segm. 6; die Begebenheit mit Krösus selbst ist ohne Zweifel unhistorisch s. Duncker II, S. 539. — 3) Herod. I, 140. — 4) Tusculan. I, 45. — 5) Strabo XV p. 1068. — 6) Act. Martyr. S. 78 id erat Persarum consuetudo, ut cadavera tamdiu inhumata relinquantur, quoadusque consumptis carnibus nudentur ossa eaque sola in sepulcrum inferuntur. Ebenso Justin Martyr XLI. von den Parthern: sepultura vulgo aut avium aut canum laniatus est. Nuda demum ossa terra obruunt. Agathias im Folgenden freilich anders. — 7) Strabo XI p. 786 cfr. Porphyrius de abstinentia IV. — 8) cfr. Curtius VII, 21. — 9) Diodor XVII, 105. — 10) Acta Martyr. S. 181 u. Menander Protector fragm. 11 bei Müller.

bung, wie es in dieser Zeit, und ohne Zweifel auch in der alten, damit gehalten worden, gibt Agathias. Nach alter Sitte, sagt er, werde der Leichnam von seinen Angehörigen vor die Stadt hinausgetragen, dann verlassen und unverhüllt hingelegt, um von den Hunden und aasfressenden Vögeln aufgezehrt zu werden. Wenn aber das Fleisch weggenommen sei, werden die entblössten Gebeine auf die Felder zerstreut umhergeworfen und verfaulen. Den Todten in eine Grutt oder Sarg zu legen, oder ihn in die Erde zu vergraben, ist ihnen streng verboten. Wenn die Vögel und Hunde den Todten nicht sogleich zerfleischen, dann beklagen ihn die Angehörigen als einen schlechten Menschen, wenn er aber sogleich verzehrt wird, preist man ihn selig. Agathias erzählt, dass die gemeinen Leute im Heer, welche mit einer sehr schweren Krankheit behaftet sind, noch lebend hinausgeführt und ihnen ein Stück Brot, Wasser und ein Stock zum Abwehren der wilden Thiere mitgegeben werde, so dass oft diese Unglücklichen halb lebend von den wilden Thieren zerrissen wurden [1]. Diess wäre aber eine so unerhörte Grausamkeit und stünde mit der persischen Anschauung vom Werth des Lebens so sehr in Widerspruch, dass es, obgleich auch die Alten, Onesikritus und Porphyrius, diess von den Baktrern sagen, doch für nichts weiter zu halten ist, als für eine fabelhafte Uebertreibung dieses für Fremde allerdings sehr auffallenden Verfahrens, welches nach griechischer wie christlicher Anschauung eine so grosse Impietät war, dass zu derjenigen, welche jene Schriftsteller den Iraniern noch dazu andichten, nur ein kleiner Schritt zu sein schien [2].

Diese vom religiösen Gesetz vorgeschriebene Bestattung fand aber in alter Zeit nicht im ganzen persischen Reich Anerkennung, vielmehr steht aus sicheren Zeugnissen fest, dass der Westen eine eigene landesübliche Bestattung hatte. Sie besteht, wie nach Herodot, Strabo und Cicero bereits erwähnt ist, darin, dass die Leichname mit Wachs bestrichen und in die Erde verscharrt werden. Diese Bestattungsart war nicht blos in Persien, sondern auch in Medien die übliche, was aus der Erzählung des Ktesias hervorgeht, dass des Astyages Leichnam verlassen in der Wüste liegen blieb, aber wunderbarer Weise von den wilden Thieren nicht zerrissen wurde, da ihn Löwen bewacht haben sollen; dann sei er aber prächtig bestattet worden [3]), offenbar also auf eine andere Weise, als die zoroastrische, aber auch nicht verbrannt, da derselbe Ktesias das Verbot des Verbrennens ausdrücklich erwähnt [4]), also wurde er begraben. Dass diese Erzählung eine Sage zur Verherrlichung des Astyages war, thut natürlich nichts zur Sache. Auch Agathias sagt, dass die alten Meder die zoroastrische Art der Bestattung nicht gehabt haben können, da sich Grabhügel und Grütte aus der alten Zeit in Medien fänden [5]). Für die Perser steht diese Sitte auch

1 Agathias II, 22 23. — 2 vergl. Duncker II S 400. — 3 Ctes. Pers 5 cfr frgm Pers. 3 ed Bähr. — 4, Ctes. Pers. 57. — 5 Agath. II, 23

noch aus andern Zeugnissen fest [1]. Man wird wohl annehmen dürfen, dass dieses Begraben immer nach vorhergegangener Ueberziehung mit Wachs Statt gefunden habe. Aber was hatte dies zu bedeuten? Sollte der Zweck hiervon, den Cicero angibt, um die Leichname möglichst lang zu erhalten, richtig aufgefasst sein, so mussten ganz andere Vorstellungen über den Zustand nach dem Tod für das westliche, als für das östliche Iran vorausgesetzt werden. Doch ist auch eine andere Erklärung recht wohl möglich, dass die Leichname desshalb mit Wachs überzogen wurden, damit sie nicht durch ihre unmittelbare Berührung die Erde verunreinigten, und diese ist wahrscheinlicher. — Eine ganz besondere Art der Bestattung wurde aber für die persischen Könige in Anwendung gebracht. Die Achameniden hatten in Persepolis eine grossartig angelegte Begräbnissstätte, in welche alle Achämeniden von Kyros an nach ihrem Tod gebracht wurden [2]. Sie war nach Diodor hoch an einer Bergwand in den Felsen eingehauen und enthielt mehrere Kammern, in welchen die Särge beigesetzt wurden. Diese musste man aber in Ermangelung eines Eingangs mit Maschinen hinaufziehen [3]. Ein besonderes Grab dagegen hatte der Stifter dieser Dynastie, Kyros, in Pasargadä. Es war nach der ausführlichen Beschreibung des Arrian [4] und Strabo [5] ein Thurm, in dessen oberster, mit einem Dach bedeckter Kammer ein Sarg stand und daneben viele Gegenstände der gewöhnlichen Einrichtung. Die Bewachung desselben durch die Magier ist schon erwähnt. Wann die Perser und Meder ihre landesübliche Bestattung mit der vom religiösen Gesetz vorgeschriebenen vertauscht haben, lässt sich nicht genau bestimmen, jedenfalls nach dem Ende des alten Perserreichs und wahrscheinlich erst mit der Gründung des Sasanidenreichs.

Dass die von Zoroaster gegebenen Reinigkeitsgesetze nicht blos Reinheit des Leibs, sondern auch der Seele forderten, deutet die Stelle des Agathias an, wo er von der Bestattung redet: „wenn die Vögel und Hunde einen Leichnam nicht sogleich zerfleischen, so glauben die Perser, dieser Mensch sei in seiner Gesinnung unheilig und seine Seele ungerecht und finster gewesen und dem bösen Dämon verfallen. Wer aber sogleich verzehrt wird, den preisen sie selig und dessen Seele bewundern sie über die Massen als eine ganz vortreffliche, gottgleiche". Die Aufgabe des Menschen im umfassendsten und höchsten Sinn besteht also darin, Gott, d. h. Ormuzd gleich zu sein an Heiligkeit und Reinheit der Gesinnung, an Gerechtigkeit, namentlich aber, wie wir später sehen werden, an Wahrheit.

1) Herod. VII, 117 cfr. VIII, 24. Curtius III, 31. — 2) Ctesias Pers. 13. 15. 44 etc. — 3) Diodor XVII, 71; cfr. Ctes. 15 vergl. die ausführliche Beschreibung bei Heeren Ideen etc. 1 Thl. S. 253 ff. der 4 Ausg. Duncker, II S. 400 ff. — 4) Arrian III, 27, 7. — 5) Strabo XV p. 1061.

C. Das Ziel des Kampfes in der Menschen- und Götterwelt.

Der Kampf des Lichtes und der Finsterniss muss aber ein Ende und ein Ziel haben; ein ewiger Wechsel, ein erfolgloses Spiel der die Welt beherrschenden feindlichen Mächte wäre nicht blos unvernünftig, sondern trostlos; Trost und Beruhigung ist es aber ja gerade, was das fromme Gefühl in dem Gedanken an eine vernünftige und gütige Vorsehung eines höchsten Wesens sucht und findet. Dass das Licht über die Finsterniss, das Gute über das Böse endlich den Sieg davontragen muss, ist nothwendig das Postulat jeder ethischen Weltanschauung und jeder ethischen Religion; und eine solche ist eben die zoroastrische. Gutes und Böses stehen sich nach der iranischen Anschauung nicht als zwei gleichmässige Prinzipien gegenüber, sondern das Gute ist immer mächtiger, als das Böse, das Licht immer mehr als die Finsterniss, und deshalb muss es sich auch zuletzt, sei es nun durch allmählige Ausbreitung und Verstärkung oder in einem entscheidenden, kritischen Augenblick dieses Kampfs mächtiger erweisen. Dem sittlich-religiösen Bewusstsein genügt es aber nicht, diesen endlichen Triumph des Guten für die Weltordnung zu verlangen, das Subjekt im Gefühl seines unendlichen Werths fordert auch für sich einen Antheil an jener Errungenschaft des Siegs, namentlich, wenn es diesen Sieg, wie der Iranier, miterfechten musste. Wie der ewige Kampf der beiden Reiche ein trostloser wäre ohne den endlichen Sieg des Guten, so wäre auch der Kampf, welchem sich der Ormuzdgläubige sein ganzes Leben hindurch für das Reich des Lichts gegen die Finsterniss unterzieht, ein trostloser, wenn der Mensch keine Belohnung dafür erhalten würde, und zwar hat er auf eine Belohnung Anspruch, welche ihn in vollstem Mass entschädigt für alle Leiden dieser Welt, auf das höchste, was sich der endliche, sterbliche Geist wünschen kann: die Unsterblichkeit und Seligkeit.

Der Glaube an die Fortdauer der Seele nach dem Tod ist aber nicht nur durch den allgemeinen Charakter des zoroastrischen Systems gefordert, sondern insbesondere zwei Lehren desselben weisen sehr bestimmt darauf hin: die Verehrung der Seelen von Verstorbenen als göttlicher Genien und das Gebot, die Leichname zu zerstören. Vom Ahnenkult ist es an sich klar; aber auch die zoroastrische Art der Bestattung setzt jenen Glauben nothwendig voraus. Bei allen Völkern zeigt sich der natürliche Wunsch, dass das Wesen des Individuums so lang wie möglich erhalten werden möchte, und wenn, wie bei den Griechen und Römern, das Leben der Seele in einer andern Welt diesen Wunsch nicht ganz befriedigt, so findet man eine Entschädigung dafür in dem Fortleben dessen, was der Verstorbene gewesen ist und gethan hat, in seinem Wirkungskreis, daher die sorgfältige Aufbewahrung der Reste und das

Aufrichten von möglichst dauerhaften Denkmalen. Wenn nun aber ein Volk die irdischen Ueberreste des Verstorbenen ganz zerstört und jede sichtbare Erinnerung an denselben verschmäht, so kann es dies nur in der zuversichtlichen Hoffnung auf den reichligen Ersatz dafür, welcher in dem Fortleben der Seele nach der Vernichtung der irdischen Hülle besteht. Somit dürfen wir annehmen, dass der iranische Unsterblichkeitsglaube so alt ist, als der Ahnenkult und das Aussetzen der Leichname. Das Vorkommen des Ahnenkults bei den verwandten scythischen Völkern beweist aber ein sehr hohes Alter dieser Sitte. Für die frühere Zeit sind wir freilich von den Zeugnissen der Alten ganz im Stich gelassen, und die späteren von dem Ende des alten Perserreichs, welche ausführlicher davon sprechen, geben diese Lehre nur im Zusammenhang mit der von der allgemeinen Auferstehung, welche den eigentlichen Unsterblichkeitsglauben schon etwas verrückt. Schon Xenophon lässt Kyros den Aelteren im Angesicht seines Tods sehr erhebende Worte über das Wesen und die Bestimmung der Seele sprechen, namentlich über Unsterblichkeit, aber nicht bloss die Gedanken, sondern selbst die Ausdrücke sind so ganz sokratisch, dass es sehr zweifelhaft ist, ob Xenophon an den persischen Unsterblichkeitsglauben auch nur dabei gedacht hat [1]. Erst aus der Zeit Alexanders des Grossen ist das bekannte Zeugniss des Theopomp und Eudemos, eines Schülers des Aristoteles, dass nach der Lehre der Magier die Menschen wieder aufleben und unsterblich sein werden, und dass durch ihre Bitten Alles bestehen werde [2]. Rein von dieser letzteren Beimischung sind aber zwei Angaben des Curtius aus der gleichen Zeit, welche den Glauben an Unsterblichkeit zwar nicht als Lehre aussprechen, aber ganz bestimmt andeuten. Wie Bessus dem Alexander von seinem früheren Freund Spitamenes ausgeliefert wird, sagt dieser: „Möge Darius zu diesem Anblick die Augen öffnen, möge er sich erheben von den Abgeschiedenen, welcher jener Strafe unwürdig, aber dieses Trostes würdig ist“ [3]. Dreissig zum Tod verurtheilte vornehme Sogdianer, welche auf Befehl Alexanders zum Tod geführt werden, legten durch Gesang und Waffentanz eine übermässige Freude an den Tag. Um den Grund hievon befragt, antworteten sie: „Da sie von einem so grossen König ihren Ahnen zurückgegeben werden, so feiern sie diesen ehrenvollen von allen tapfern Männern gewünschten Tod durch freudige Gesänge“ [4]. Noch Ammian erzählt von den Parthern seiner Zeit, dass bei ihnen diejenigen vor Allen selig gepriesen werden, die in der Schlacht gefallen seien [5]. In den beiden letzten Stellen liegt nicht nur die

---

1) Cyrop. VIII, 7, 17 ff. — 2) Diogenes Laert. Prooem. Segm. 9: ὃς (Theopomp) καὶ ἀναβιώσεσθαι κατὰ τοὺς Μάγους φησὶ τοὺς ἀνθρώπους καὶ ἔσεσθαι ἀθανάτους καὶ τὰ ὄντα ταῖς αὐτῶν ἐπικλήσεσι διαμενεῖν. Dies sage auch Eudemos. — 3) Curtius VII, 24. — 4) Curtius VII, 39. — 5) Ammianus Marc. XXIII, 6.

Erwartung der Unsterblichkeit, sondern auch einer mit allen Wünschenswerthen beglückenden Unsterblichkeit, der Seligkeit. Diese Hoffnung finden wir bei Agathias in der angeführten Stelle sehr bestimmt ausgesprochen „wessen Leichnam sogleich verzehrt wird, den preisen sie selig und dessen Seele bewundern sie über die Massen als eine ganz vortreffliche und gottgleiche, die zu dem Ort des Guten hinaufsteigen werde“[1]. Dieser Ort des Guten kann aber kein anderer sein als der Lichthimmel, in welchem Ormuzd in seiner Herrlichkeit thront, in dessen Umgebung also die guten Seelen ein solches Leben führen werden. Was geschieht aber dann mit den Seelen der Bösen? Auch hierüber finden wir erst bei Agathias Aufschluss: „wenn ein Leichnam“, sagt er an derselben Stelle, „nicht sogleich zerfleischt wird, so glauben sie, dieser Mensch sei in seiner Gesinnung unheilig, und seine Seele ungerecht und finster gewesen, und dem bösen Dämon verfallen. Dann beklagen ihn die Angehörigen noch viel mehr als einen, der vollständig gestorben sei und keinen Theil habe an dem besseren Loos“[2]. Dieses „vollständig gestorben sein“ ist aber wohl nicht so zu verstehen, dass die Seele ganz aufgehört habe, sondern nur von einem geistigen Tod, einer Fortdauer, die noch schlimmer ist, als der Tod; denn die Seele ist ja dem bösen Dämon verfallen, dieser, d. h. Ahriman, hat sie also im Besitz. Hiefür spricht auch die schon angeführte[3]) merkwürdige Stelle aus dem Pseudo-Callisthenes, welcher sie, ohne Zweifel ein Stück der persischen Alexandersage, aufgenommen hat. Die frevelhafte Tochter Alexanders geht hier „in die Einöde unter die Dämonen“ und der frevelhafte Koch wurde, nachdem er ersäuft war, „zu einem Dämon, und liess sich an einem Orte des Meeres nieder.“ Ob diese Anschauungen vom Endschicksal der Bösen auch die alten sind, wissen wir freilich nicht. Jedenfalls stimmen sie im Allgemeinen zu der Anschauungsweise der Eranier, so dass man dies wohl wird annehmen dürfen. Doch deutet Clemens ein anderes Schicksal der Bösen an[4], eine Bestrafung durch Feuer, welche dem Begriff des Feuers gemäss nothwendig eine Reinigung in sich schliessen würde, welche die Bösen durchzumachen hätten, um dann auch in die Seligkeit einzugehen. Sehr auffallend ist es aber, dass nach den Akten der persischen Martyrer die Perser im Sasanidenreich Nichts von einem seligen Fortleben nach dem Tod gewusst haben sollen, während doch damals der zoroastrische Glaube in voller Geltung war und wir an den Angaben des Ammian und Agathias bestimmte Zeugnisse für jene Zeit haben. Die christlichen Martyrer halten nämlich den Persern ihren festen Glauben an ein ewiges seliges Leben überall in einer Weise entgegen, als ob

---

1) Agath. II, 23 *ἐς τὸν τοῦ ἀγαθοῦ χῶρον ἀναβησόμενον*. — 2) *ὥστε οὔτε τῆς κρείττονος μοίρας*. Das Wort im Texte heisst *[illegible]*, eigentlich kluftähnlich; vielleicht auch „der in den Abgrund gestürzt zu werden verdient“. — 3) s. oben Bd. XIX S. 80. — 4) Clemens Alex., Stromat. V p. 592.

diese gar nichts der Art gehabt hätten [1]). Sapor II. weist einmal die Märtyrer hin auf das Schicksal ihrer Vorgänger, welche im Glauben an ein unsterbliches Leben in den Tod gegangen seien: wie eitel und unüberlegt aber dieser Glaube sei, sähen sie ja selbst; denn jene seien nicht wieder aufgelebt [2]). Und doch war die persische Vorstellung, wie sie z. B. Agathias gibt, von einem seligen Leben im Himmel fast die gleiche wie die der damaligen Christen. Man kann sich dies nur so erklären, dass für die Christen im Bewusstsein ihres alleinseligmachenden Glaubens jede heidnische Vorstellung, mag sie nun ihrer eigenen ähnlich oder entgegengesetzt gewesen sein, eigentlich gar nicht vorhanden war, höchstens als ein vom Teufel angestifteter Glaube, und dass sie deshalb den Heiden jede der christlichen ähnliche Anschauung von vorn herein absprachen. Dann muss man freilich jene Worte Sapors für Erdichtung des Verfassers des betreffenden Martyriums, des Bischofs Maruthas, ausgeben und so die Autorität dieser Akten, die sonst gut beglaubigt ist, in Zweifel ziehen.

Diesen ächt zoroastrischen Glauben an ein seliges Fortleben der Guten, der sich bis an das Ende des Sasanidenreichs behauptet hat, finden wir nun am Schluss der Achämenidenherrschaft modificirt zu der Vorstellung von einem Ende des allgemeinen Götter- und Weltkampfs, von einem grossen, plötzlich eintretenden Sieg des Lichts über die Finsterniss, und von Einem grossen alle Menschen umfassenden Reich der Seligkeit. Die schon angeführten Worte aus Theopomp und Eudem, dass nach den Magiern der Mensch wieder aufleben und unsterblich sein und dass durch sein Bitten Alles bestehen werde, finden ihre Erklärung in der ausführlichen Angabe des Plutarch: „Es kommt eine bestimmte Zeit, in welcher Arimanios durch die Seuche und die Hungersnoth, die er herbei führt, nothwendig selbst ganz vernichtet werden und verschwinden muss; und nachdem die Erde fest und eben geworden, wird Ein Leben und Ein Staat der gesammten seligen und Eine Sprache redenden Menschen sein. Theopomp aber sagt, nach der Lehre der Magier herrsche abwechselnd jeder der beiden Götter 3000 Jahre, und der andere werde beherrscht, weitere 3000 Jahre aber streiten und kämpfen sie und vernichte der eine die Werke des andern. Zuletzt aber unterliege [3]) der Hades (Ahriman), und

1) Acta Martyr. Seite 24. 33. 34. 91. 117. 161. 185. — 2) Act. Mart. Seite 114 ctr. S. 188. 195. — 3) Es liegt nahe, die Stelle *τέλος δὲ ἀπολείπεσθαι τὸν Ἅιδην* so zu fassen, zuletzt bleibe der Hades, d. h. ein Ort der Seligen übrig. Doch scheint die gegebene Uebersetzung vorzuziehen. Denn 1) findet sich meines Wissens keine Stelle, wo *ἀπολείπεσθαι* im Passiv in der Bedeutung „übrig bleiben" vorkäme, auch im Aktiv ist die Bedeutung „übrig lassen" selten, das Gewöhnliche hiefür *καταλείπειν*; während *ἀπολείπεσθαι* sehr häufig die Bedeutung hat „zurückbleiben" in dem Sinn von „seinen Zweck nicht erreichen". 2) steht Hades auch kurz vorher für Ahriman. 3) erwartet man nach dem Vorhergehenden, wonach die Götter immer abwech-

die Menschen werden glücklich sein, weder der Nahrung bedürftig, noch Schatten werfend. Der Gott aber, der das Alles veranstaltet habe, ruhe eine Zeit, welche für einen Gott nicht lange sei, sondern mässig wie für einen schlafenden Menschen" (der Sinn dieser etwas undeutlichen Worte scheint jedenfalls zu sein: nicht lange, nur so lange, als für den menschlichen Massstab der Schlaf eines Menschen dauert; wie sich der Mensch zu Gott, so verhält sich der Schlaf des Menschen zu der Zeit, welche Gott ruht). Dass dies zu Theopomps Zeit persische Lehre war, ist sehr glaublich. Einige Züge sind ächt iranisch, so, dass in jener Zeit die Erde eben, die Klüfte und Löcher, der Aufenthalt der bösen Geister, verschwunden sein werden; dass der Mensch keinen Schatten mehr werfen werde. Wenn aber auch beide Vorstellungsweisen, jene einfachere, ältere, und diese theopompische, an sich mit dem zoroastrischen System als wohl vereinbar erscheinen können, so sind es doch zwei verschiedene Anschauungsweisen von den letzten Dingen, welche sich streng genommen nicht neben einander vertragen. Die ältere und verbreitetere — wir haben sie ja auch im Osten gefunden — wie sie sich bei Curtius und Agathias hauptsächlich darstellt, will offenbar die Seelen gleich nach ihrer Trennung von dem Leib in die Seligkeit, in den Himmel Ormuzds, eingehen lassen; die andere dagegen schiebt die Beseligung des Einzelnen hinaus bis zu einer allgemeinen Auferstehung, auf welche eine Wiederbringung aller Dinge [1]) und Ein grosses Reich seliger Menschen mit verklärten Leibern [2]) unter der Regierung des Ormuzd — Ahriman hat ja aufgehört — folgen werde. Denn der Gott, der Alles veranstaltet hat, ist ohne Zweifel Ormuzd selbst, da von einem dritten nirgends die Rede ist und zu dem Reich der Seligkeit offenbar die Herrschaft des guten Lichtgottes gehört. Aber ein solches in einem bestimmten Zeitpunct eintretendes Reich der Seligkeit ist ja unnöthig, da dieses nach der älteren Vorstellung fortwährend im Himmel besteht, wo die guten Seelen ein seliges Leben führen, in das sie sogleich nach dem Tod eintreten; ebenso ist ein Leib irgend welcher Art überflüssig, wenn die Seelen schon vorher

---

seiend geherrscht, dann mit einander gekämpft haben, nothwendig den Sieg des einen über den andern. Fasst man aber Hades als einen Raum, welcher allein noch übrig bleibe, so weiss man nicht, ob Ormuzd und Ahriman nun auch zu Grunde gegangen oder noch da sind. Sind sie noch da, wie kann ein Reich der Seligen bestehen, so lange Ahriman da ist? sind sie nicht mehr da, so muss ein Untergang des Ormuzd angenommen werden, was auch nicht möglich ist. So will ohne Zweifel Plutarch seine eigene Angabe mit der im Wesentlichen übereinstimmenden aber spezielleren des Theopomp ergänzen, nicht damit eine ganz andere anführen. Diese Auffassung bestätigt auch der Minokhired: „wenn die 9000 Jahre zu Ende sind, wird Ahriman abnehmen". Spiegel Avesta II. S. 218.

1) Diog. Laert. Prooem. Segm. 9 *καὶ τὰ ὄντα τοῖς αὐτῶν ἐπικλήσεσι διαμενεῖν*. — 2) Dies geht daraus hervor, dass sie zwar eine Sprache reden und einen Staat bilden, aber keiner Nahrung bedürfen und keinen Schatten werfen.

selig sind. Wenn man aber diesen Vorstellungen über die letzten Dinge nicht näher auf den Grund ging und in solchen Dingen war wohl in der zoroastrischen Religion der freien Einbildungskraft des Einzelnen Spielraum gegönnt, so werden die beiden Lehren einander nicht gerade ausgeschlossen haben. Welche von den beiden aber die einfachere und zugleich reinere und geistigere sei, kann kein Zweifel sein: es ist die ältere und ächt zoroastrische. Während sich die Lehre von der allgemeinen Auferstehung in sinnlichen Erwartungen einer Wiederholung irdischer Daseinsformen ergeht, sucht dagegen jener einfachere Glaube in der frommen Hoffnung auf eine nach dem Tod eintretende selige Vereinigung und ewige Gemeinschaft mit dem reinen Gott der Wahrheit Trost und Beruhigung für die Leiden und Kämpfe dieser Welt.

D. Mythologisches und Kosmologisches.

Von der reichen Mährchenwelt des Orients erwarten wir billig einen mannichfaltigeren und sinnreicheren Mythenstoff, als uns die alten Schriftsteller geben. Die iranischen Mythen sind ihnen, wie es scheint, theils entgangen, weil sie im Kultus nicht äusserlich hervortraten, theils aber scheinen sie auch keinen Sinn dafür gehabt zu haben, indem sie uns einen gewiss untergeordneten und verhältnissmässig werthlosen Theil der Mythenwelt als eine Sammlung von Curiositäten auftischen, von den bedeutenderen Mythen aber nur Weniges, und dies meist sehr unverständlich erwähnen. Dass es aber den Persern an mythischem Stoff keineswegs gefehlt hat, sehen wir z. B. aus Strabo, welcher bei der Schilderung der persischen Erziehung sagt, dass die Lehrer der Jünglinge zu dem Nützlichen auch das Mythenhafte zuziehen, indem sie theils ohne Melodie theils mit Gesang die Thaten der Götter und der trefflichsten Männer vortragen. Doch ist hiebei auch zu bedenken, dass die Gottheiten des zoroastrischen Systems grossentheils beinah gar nicht zur Mythenbildung sich eignen. Ormazd ist zu geistig gefasst, steht zu hoch hierzu; die Genien sind für den Mythus, der concrete Personen verlangt, zu unbestimmt, allgemein und abstrakt gehalten; die Naturgottheiten dagegen sind zu sehr an die natürlichen Elemente und Gegenstände gebunden. Ueberhaupt ist das zoroastrische System der Mythenbildung keineswegs günstig; der Kampf der Götter, welcher, wie man glauben sollte, viel Stoff dazu darbieten konnte, ist auf der einen Seite kein direkter, auf der andern ein geistig-ethischer. Die dogmatisch-reflektirende Richtung schlägt in diesem Glauben so sehr vor, dass sie der dichtenden Phantasie und ihrem Liebling, dem Mythus, auf dem dogmatischen Gebiet ziemlich die Flügel bindet; ausserhalb des religiösen Systems im engeren Sinn aber war ihr noch ein reiches Feld gelassen, und dass sie dieses reichlich mit Gestalten bevölkert hat, lassen uns die Angaben der Alten wenigstens ahnen.

Was von dem Kampf zwischen Ormuzd und Ahriman in die Mythologie gehört, die Götterschöpfung, ihre abwechselnde Herrschaft u. s. w., ist schon angeführt. Hinzuzusetzen ist nur noch die merkwürdige Vorstellung, dass Ormuzd die 24 Genien in ein Ei eingeschlossen, die von Ahriman hervorgebrachten Dämonen aber das Ei durchlöchert hatten [1], woher das Gute mit dem Bösen gemischt sei. Das Ei ist ein im Alterthum gewöhnliches Bild für die Weltkugel. Dieses Mythologem macht durchaus nicht den Eindruck einer frischen, volksthümlichen Göttersage, sondern viel eher glaubt man darin das blasse Phantasiegebilde eines über den Ursprung des Uebels reflektirenden Priesters zu sehen. Ebenfalls eine künstliche Allegorie und dazu noch mit griechischer Philosophie zersetzt ist die übrigens interessante Weltschöpfung bei Dio Chrysostomus [2]. „Der höchste Gott, heisst es da, bekam Sehnsucht nach einer Welt; und der Liebe und Schöpfung gedenkend, machte er sich sanft und liess sich gehen und wandte sich zu dem feuerähnlichen Dunstkreis des milden Feuers; dann vereinigt er sich mit der Hera und nimmt an dem vollkommensten Lager Theil und nachdem er ausgeruht, entlässt er wiederum die ganze Geburt des Alls. Diese glückliche Vermählung der Hera und des Zeus besingen die Söhne der Magier bei den geheimnissvollen Weihefesten." Von Mithra, welcher sich am Besten von den zoroastrischen Gottheiten zur Mythenbildung eignet, finden wir wenigstens Andeutung einer solchen. Julius Firmicus sagt von den Persern und Magiern, sie verehren einen Mann als Wegtreiber von Rindern, und diesen nennen sie Mithra [3]. Was näher damit gemeint ist, ob man etwa die Wolken, welche der Sonnengott verscheucht, darunter zu verstehen hat, dafür fehlt jede weitere Andeutung. Bei Porphyrius wird Mithra in den Mysterien mit dem Mythus von einem Zeugungsstier in Verbindung gebracht: „Mithra reitet auf dem Zeugungsstier, und beide werden Demiurg und Herr der Schöpfung genannt" [4]. Auch von diesem heiligen Stier, der nach jenen hohen Prädikaten von grosser Bedeutung sein muss, erfahren wir Nichts weiter.

Eine eigene Mythenwelt aber bilden die Sagen, welche bei den Persern über das Gebirgsland östlich von Baktrien und nördlich von Indien, wie aus den neuesten Forschungen mit Sicherheit hervorgeht, die Heimath der arischen Völker, im Umlauf waren. Es ist dies das uralte Fabelland des Orients, welches die Griechen meist unbestimmt unter Indien befassen, oder auch genauer als Imausgebirge bezeichnen. Dieses Gebirgsland bevölkerte die iranische Einbildungskraft mit einer grossen Menge höchst abenteuerlicher Gestalten, wunderbaren Bäumen, Thieren und Menschen. Wenn auch Manches davon dem wirklichen Wunderland des Indus

1) Plut. de Isid. 47. — 2) Dio Chrysost. orat. XXXVI. Borysthen. p. 449 ed. Dindorf. — 3) Julius Firmicus de errore prof. rel. cap. 5 ed. Munter. — 4) Porphyrius de antro Nymph. 23 *Μίθρα, ἐποχεῖται ταύρῳ ἀφροδίτης.*

entnommen ist, so ist dagegen Anderes offenbar das reine, freie Erzeugniss der iranischen Phantasie. Hierher gehören vor Allem die Wunderthiere des Ktesias, welcher damit weder eigene willkürliche Dichtung, noch wirkliche Thatsachen geben wollte, sondern die Sagen, welche er während seines Aufenthalts am persischen Hof hörte [1]. „In den indischen Gebirgen, sagt Ktesias, wohnt der wilde Esel, der so gross und grösser als ein Pferd ist. Sein Körper ist weiss, sein Kopf roth; auf der Stirne trägt er ein spitziges Horn, eine Elle lang, welches unten weiss, in der Mitte schwarz und oben roth ist. Es ist eines der stärksten und schnellsten Thiere, weder ein Pferd, noch ein anderes Thier kann ihn einholen. Es vertheidigt sich mit dem Horn, mit seinen Zähnen und seinen Hufen; und hat schon viele Menschen und Pferde umgebracht" [2]. Aelian gibt aus Ktesias den Namen dieses Thiers an, es heisst Kartazonon [3]. „Es gibt, sagt Ktesias ferner, ein indisches Thier von gewaltiger Stärke, grösser als der grösste Löwe, von rother Farbe wie Zinnober, dichtbehaart wie Hunde; bei den Indern heisst es Martichoras, auf Griechisch Menschenfresser. Sein Kopf ist nicht wie der eines Thieres, sondern wie das Angesicht eines Menschen. Seine Füsse sind wie die eines Löwen, an seinem Schweif hat es einen Stachel, wie ein Skorpion." Ein drittes Wunderthier ist der Greif, welchen schon Herodot kennt, ebenfalls in Verbindung mit einer ähnlichen Sage: „Die Greifen, sagt er, bewachen im hohen Norden grosse Schätze an Gold; aber man sagt, die Arimaspen, einäugige Männer, rauben es den Greifen" [4]. Den Greif beschreibt Aelian aus Ktesias folgender Massen: „Der Greif ist ein vierfüssiges indisches Thier; er hat die Klauen eines Löwen, sein Rücken ist mit Flügeln bedeckt. Sein Vordertheil ist roth, die Flügel weiss, der Hals blau. Sein Kopf und sein Schnabel sind wie die des Adlers. Er nistet auf den Bergen und wohnt in der Wüste (offenbar der Wüste Gobi), wo er das Gold hütet" [5]. Dass diese Sagen lange im Mund des Volkes lebten, sieht man aus einer Stelle des Athenäus: Hipparch erwähne (150 vor Chr.) einen persischen Teppich, in welchen persische Männer und persische Greife eingewoben waren [6]. Die angeführten Stellen aus Ktesias mögen einen Begriff geben von diesen Wundergestalten, deren er selbst noch viele hat und welche man bei vielen Alten, namentlich den Alexanderschriftstellern, ebenso findet. So erzählt z. B. Onesikritos

1 Was diesen von Ktesias beschriebenen und so oft geringgeschätzten Wundergestalten eine hohe Bedeutung gibt, ist die vollkommene Uebereinstimmung derselben mit den grossartigen Bildwerken in Persepolis, der heiligen Stadt der Perser, woraus auch ihre religiöse Bedeutung hervorgeht. Diese Uebereinstimmung hat Heeren Ideen etc 1. Thl. S. 205—212 und 238 u. sehr überzeugend nachgewiesen; cf. Beilage zum 2 Bde Nr. IV. — 2 Ctes. Indic. 25. — 3) Aelian. Hist Anim. XVI. 20. — 4 Herod. III. 116 — 5) Aelian. Hist. Anim. IV. 26. — 6 Athenaeus, Deipnos. XI. 7 § 55.

von ungeheuren indischen Schlangen, 80 bis 140 Ellen lang[1]); Baton, in einem grossen Thal des Imausgebirges sei eine Gegend, Abarimon, in welcher Waldmenschen lebten, bei denen die Fusssohlen von den Beinen rückwärts ständen, aber von ausgezeichneter Schnelligkeit[2]). Man sieht, wie die Griechen solche Sagen auch ins Abgeschmackte trieben. Eine ganze Sammlung solcher Wunder findet, wer Lust hat, in dem Pseudo-Callisthenes, wo Alexander auf seinem Zug zu den Brahmanen[3]), also eben in diesem Land der Mährchen, bald Menschenfresser findet, die wie Hunde bellen[4]), bald Menschen mit sechs Händen und sechs Füssen und Hundsköpfen[5]), bald Wunderbäume, die mit Aufgang der Sonne entstehen, bis Mittag wachsen, dann wieder abnehmen und vergehen[6]). Was bei dem Versuch, diese Bäume abzuhauen, vor sich ging, ist bereits erzählt. Hierauf kam Alexander in ein Land, wo gar keine Sonne schien[7]); hier nahmen ihn ungeheure Vögel in die Luft, da sah er eine grosse Schlange, welche einen Kreis bildete, und in der Mitte der Schlange eine Tenne, und ein Vogel in Menschengestalt sprach zu ihm: Erkennst du, was das ist? die Tenne ist die Welt, die Schlange aber das Meer, welches die Erde umschliesst[8]). Auch Namen von Ungeheuern, Hebdomadarion und Odontotyrannus, nennt Alexander in einem Brief an Aristoteles[9]). Mag immerhin daran viel griechische Dichtung und Uebertreibung sein, der Grundstock davon ist jedenfalls persisch, wie aus einzelnen Zügen deutlich hervorgeht. Zwei besonders interessante Mythen seien hier noch erwähnt. Der erste ist folgender. Alexander führte mit Eurymithres, dem Beherrscher der Belsyrer, Krieg. Die Völker desselben wurden geschlagen und einen weiten Weg verfolgt bis zu zwei grossen Bergen; als sie nun da hineingegangen waren, verfolgte Alexander sie nicht weiter; da er aber sah, dass die Berge geschickt seien, sie einzuschliessen, betete er zu der Gottheit, dass die Berge zusammengehen und ihnen den Ausweg verschliessen möchten. Dies geschah sogleich und Alexander befestigte den Platz mit ehernen Thoren. Alexander hatte aber 22 Könige sammt ihren Völkern darein eingeschlossen und nannte die Thore kaspische[10]). Eingeschlossen aber seien diese Völker worden wegen ihrer Unreinheit, da sie Unreines assen, Hunde, Mäuse, Schlangen und Fleisch von Leichnamen. Einen sehr anziehenden Mythus endlich hat uns Chares von Mytilene aufbewahrt. „Hystaspes hatte einen jüngeren Bruder Zariadres, beide waren nach der Sage der Landesbewohner Söhne der Aphrodite und des Adonis. Hystaspes beherrschte Medien und das Land darunter (Persien?), Zariadres das Land über

1) Onesicritus frgm. 7 in Arrian von Dübner und Müller. — 2) Baeton frgm 3 ebendaselbst — 3) Pseudo-Callisth. II, 35 zeigt dies — 4) ibid. II, 33. — 5) ibid II, 34 — 6) ibid II, 35 — 7) ibid II, 37. — 8) ibid. II, 41 — 9) ibid. III, 17. — 10) ibid III, 26; vgl. einen ähnlichen Mythus bei Duncker II, S. 304; die Gegend des Demawend ist ganz dieselbe, wie die der kaspischen Thore, vgl Duncker S. 296 und 322

den kaspischen Thoren bis zum Tanais. Der König der Marather jenseits des Tanais aber, Omartes, hatte eine Tochter Namens Odatis. Von dieser wird erzählt, dass sie den Zariadres im Schlaf sah und sich in ihn verliebte, das Gleiche aber widerfuhr ihm mit ihr, und seitdem sehnten sich beide nach einander. Odatis war aber das schönste Weib in Asien und auch Zariadres war schön. Zariadres liess nun bei Omartes um sie werben, dieser aber gab sie als sein einziges Kind nicht einem Fremden. Aber kurz darauf hielt Omartes ein Gastmahl, führte seine Tochter herein und hiess sie einen der Anwesenden zum Gemahl wählen, indem sie ihm eine goldene Schale mit Wein überreichen sollte. Sie aber wandte sich weinend ab. Sie hatte jedoch dem Zariadres sagen lassen, dass ihre Hochzeit bevorstände. Dieser kam, als Scythe verkleidet, bei Nacht in den Pallast, trat ein und gab sich als Zariadres zu erkennen. Darauf gab sie ihm die Schale, und er entführte sie, ohne dass ihr Vater wusste, wohin. — Diese Liebesgeschichte wird bei den Barbaren Asiens mit ausserordentlicher Bewunderung gesungen, und diesen Mythus malen sie in den Heiligthümern und im Königspallast, aber auch in Privathäusern, und viele Vornehme nennen ihre Töchter Odatis" [1]. Dass dieser Mythus eine religiöse Bedeutung hat, ist damit ausgesprochen, dass er in den Heiligthümern bildlich dargestellt wurde. Der Schlüssel zu diesem anziehenden Räthsel ist uns aber leider verloren gegangen.

Auch einige kosmologische der persischen Anschauungsweise angehörende Ideen haben uns die Alten aufbewahrt. Von der pythagoreischen Darstellung der zwei weltbildenden Prinzipien bei Hippolytus und der neuplatonischen bei Damascius und dem Werth dieser beiden war schon die Rede. Der persischen Religion angemessener, welche zwischen einer geistigen und sinnlichen Welt unterscheidet, vielleicht auch eine spezielle Hinweisung auf die Lehre von den Genien, welche den Menschen wie den Naturgegenständen vorstehen, ist eine Angabe bei Clemens [2]): „Die barbarische Philosophie kennt eine intelligible und eine sinnlich wahrnehmbare Welt, jene das Urbild, diese das Abbild jenes Musters; jene setzt sie der Monas, die sinnliche der Hexas gleich." Die letzten Worte sind unverständlich, sie stammen wohl aus der pythagoreischen Zahlenlehre. Eine sehr grossartige Vorstellung von dem Weltall und dessen oberster Lenkung finden wir aber in der schon mehrfach erwähnten Darstellung des Dio Chrysostomus [3]). Er schreibt die darin enthaltenen kosmologischen Ideen ausdrücklich und wiederholt den Magiern zu; so entschieden aber auch ein guter Theil davon mit griechischen Vorstellungen zersetzt ist, so ist doch nicht

1) Chares von Mytilene, in Dübner und Müllers Arrian; er war ein Begleiter Alexanders und ein zuverlässiger Geschichtsschreiber. — 2) Clemens Alex., Stromat. V p. 593 C; unter der barbarischen Philosophie versteht er immer die persische, vgl. Strom. V p. 592. — 3) Dio Chrysost. orat. XXXVI.

zu verkennen, dass ganz eigenthümlich persische Anschauungen darin enthalten sind. Theils jene Vermischung mit griechischen Elementen, theils der phantastische Charakter macht diesen Abschnitt oft sehr unverständlich. Von der langen Darstellung möge es genügen, einige bedeutendere Gedanken herauszuheben. Die Magier besingen den höchsten Gott, Vater und König, als den vollkommenen und ersten Lenker des vollkommensten Wagens. Der Wagen der Sonne, sagen sie, sei, mit jenem verglichen, jünger, aber der Menge wohl bekannt, da seine Bewegung in die Augen falle: dieser werde auch von den Dichtern allgemein besungen. Den starken und vollkommenen Wagen des Zeus aber hat noch keiner unserer Dichter würdig besungen, weder Homer noch Hesiod, sondern nur Zoroaster und die Söhne der Magier, welche es von jenem gelernt haben, besingen ihn. Der Inhalt dieser Gesänge ist: es gibt nur Eine Führung und Lenkung des Alls, welche von der höchsten Weisheit und Stärke immer bewirkt wird, unaufhörlich in unaufhörlichen Zeitperioden. Die Umläufe von Sonne und Mond sind aber nur Bewegungen von Theilen, von der Bewegung und dem Umschwung des Alls dagegen versteht die Menge Nichts und kennt nicht die Grösse dieses Getriebes. Die Welt geht also dem Perser nicht auf in dem sichtbaren Himmel mit seinen K[illegible], sondern er schaut diese nur als einen Theil des unendlichen [illegible]raumes an, der unter der Oberleitung des Ormuzd steht. Hierauf folgt eine lange Beschreibung der allegorischen Bilder, in welchen die Magier die Weltbewegung anschauen. Der Grundgedanke davon ist: das Weltall ist ein Viergespann, bestehend aus vier Rossen von immer ansteigender Schnelligkeit, welche sich so bewegen, dass das äusserste und erste den grössten Kreisbogen beschreibt, das zweite einen kleineren, das vierte aber sich auf dem Platz dreht. Das erste, grösste und stärkste gehört dem Zeus und strahlt vom reinsten Lichtglanz (der Himmel mit den glänzenden Himmelskörpern), das zweite, sanft und zart, an Schnelligkeit jenem nachstehend, gehört der Hera (der irdische Luftkreis): das dritte noch langsamere dem Poseidon (also das Meer): das vierte ist starr, hartnäckig und unbeweglich und gehört der Hestia (die Erde). Vor langer Zeit aber setzte eine starke Beklemmung, welche das erste als das muthvolle befiel, die andern in eine solche Hitze, dass dieses dem vierten (der Erde) die Mähne und seinen ganzen Schmuck verbrannten — also ein Weltbrand. Ein ander Mal aber wurde das Ross des Poseidon scheu und gerieth in eine solche Angst, dass es mit seinem Schweiss das vierte ganz überschwemmte — also eine grosse Fluth. — Das Ross des Zeus aber als das stärkste und von Natur feurig habe alle andern in sich aufgezehrt und das ganze Wesen aller in sich aufgenommen[1], und es sei dann viel stärker und glänzender, auch viel stolzer gewesen und habe nun

1) [illegible]

einen noch grösseren Raum eingenommen. Wenn die Magier, sagt Dio, bis dahin in der Erzählung gekommen sind, so scheuen sie sich, die Natur des Thiers noch dieselbe zu nennen. Denn das Ross sei alsdann geradezu die Seele des Rosselenkers und Gebieters oder vielmehr das Denkende und Leitende der Seele selbst. Dieser *νοῦς*, welcher nun die ganze Welt ausfüllt, sehnt sich nach einer Schöpfung. Nachdem er die Welt hat aus sich hervorgehen lassen, bildet und formt er sie und alle einzelnen Wesen darauf, und stellt die Welt als eine unbeschreiblich wohlgestaltete und schöne hin, viel glänzender, als wie sie jetzt erscheint „strahlend und durchglänzend und an allen Theilen hellleuchtend, keine Zeit aber unmündig und schwach nach Art der menschlichen und sterblichen Schwachheit der Natur, sondern sogleich jugendlich und kräftig von Anfang an." Namentlich die letzte Anschauung ist ächt iranisch. — Persische Vorstellungen aus späterer Zeit enthalt vielleicht auch das, was Celsus von den sieben Himmelsthoren auf den sieben Himmelsleitern berichtet, welche er mit den sieben christlichen Himmeln vergleicht. Diese Vorstellungen sind aus den Mithramysterien genommen und die sieben Thore nach den fünf Planeten und Sonne und Mond benannt [1]).

II. Der Kultus.

1) Die Priesterschaft.

Die Priester der von Zoroaster gestifteten Ormuzdreligion waren nach den einstimmigen Berichten der alten Schriftsteller die Magier. Sie waren als Schüler und Nachfolger Zoroasters, des ersten Magiers, im Besitz der zoroastrischen Religionslehre und sie übten den heiligen Dienst der Gottheiten dieser Religion aus. Der Ruhm einer aussergewöhnlichen, übermenschlichen Weisheit, in welchem Zoroaster stand, ging daher auch auf sie über, und wenn von Zoroaster immerhin nur die beleseneren und gelehrteren Griechen etwas wussten, so war dagegen der Name der Magier in Aller Munde, und von den griechischen Schriftstellern wird man wenige finden, in welchen ihrer nicht in irgend einer Weise gedacht wäre. Mit welchem Heisshunger die Griechen nach Allem griffen, was den Namen der magischen Wissenschaft trug, oder ihr nur ähnlich sah, haben wir uns schon von Plinius treffend schildern lassen; die ganze alte Welt war von Bewunderung erfüllt für die Weisheit dieser Priester — und doch, wie viele Griechen und Römer hatten eine nur annähernd richtige Vorstellung von dem, worin ihre eigentliche Weisheit bestand! Wenn nun die zoroastrische Lehre von

1) Origenes c. Cels VI, 22; vrgl. hierzu die 7 Himmel in dem Ardâi-Virâf-nâme bei Spiegel, Tradit. Literat der Parsen S. 125 ff.

den Alten, namentlich von den genauer Unterrichteten, wie von Theopomp, an den Namen der Magier geknupft und als Lehre der Magier bezeichnet wird, so ist dies nicht so zu verstehen, als ob dies eine blos den Magiern angehörende Lehre, eine Art Geheimlehre, gewesen wäre, vielmehr wird bei den alten Schriftstellern von den Einen als ein magischer Lehrbegriff bezeichnet, was die Andern für einen Bestandtheil des persischen Glaubens erklären. Es soll damit nur das ausgedrückt werden, dass den Magiern die zoroastrische Religion auf besondere Weise angehört habe, insofern sie als die Priester im Gegensatz zu den Laien ihre Religion genauer, vollständiger und im Sinn der Griechen wissenschaftlich erkennen. So sagt Porphyrius: „bei den Persern werden die, welche um die Gottheit wissen und ihr dienen, Magier genannt; dies bezeichnet nämlich Magier nach der einheimischen Sprache“ [1]). Mit der gleichen Hochachtung spricht auch der Römer Apulejus von der Magie, „sie sei die von den unsterblichen Göttern geoffenbarte Kunst, ihnen zu dienen und sie zu verehren, eine fromme, des Göttlichen kundige Wissenschaft, seit ihrer Stiftung durch Zoroaster und Oromazes berühmt, eine Oberpriesterin der Himmlischen“ [2]). Ihre praktische Bestimmung, dass sie die Priester sind, stellt Diogenes Laertius in den Vordergrund, der ihren Unterschied von den sterndeutenden Chaldäern darein setzt, dass sie sich mit dem Dienst der Gotter beschäftigen, mit Opfer und Gebet, indem sie glauben, sie würden allein erhort. Dabei stellten sie aber, sagt er, auch Lehren uber das Wesen und den Ursprung der Gotter auf [3]). Plato endlich bezeichnet die zoroastrische Magie ausschliesslich als Dienst der Gotter [4]), und ebenso an einer andern Stelle Apulejus [5]). Diese ihre priesterliche Thatigkeit ist es auch, welche uns hier beschattigt; durch diese allein nehmen sie eine besondere Stellung im Volk ein, während sie den Glauben mit ihren Landsleuten gemein haben.

Es fragt sich nun, wie sich jene Stellung der Priesterschaft, ihr Verhaltniss zum iranischen Volk und den Laien naher bestimmt? Vor Allem ist daran zu erinnern, dass die Magier überall nur als die Priester bei den Medern und Persern vorkommen, von Priestern der ubrigen iranischen Völker erfahren wir nichts. Die roheren Stamme, welche wir mit Strabo unter dem Namen Arianer zusammenfassen können, hatten, wenn auch im Ganzen dieselben religiösen Vorstellungen, doch wahrscheinlich einen weniger ausgebildeten Kult, vielleicht ohne besondere Priesterschaft. Baktrien aber, welches an Bildung den ubrigen iranischen Ländern voranging, und dazu die Wiege des Ormuzdglaubens, hatte gewiss eine eigene

1) Porphyrius de abstinent. IV p. 16 ed Nauck. — 2) Apulejus de Magia XXVI ed Hildebrand. — 3) Diogenes Laert Prooem Sgm. 6. — 4 Plato Alcib I, p 122 A. *μαγείαν διδάσκει τὴν Ζωροάστρου τοῦ Ὡρομάζου· ἔστι δὲ τοῦτο θεῶν θεραπεία.* — 5 Apulejus de Mag. XXV. Persarum lingua Magus est, qui nostra sacerdos.

Priesterschaft, nach welcher wir aber vergeblich in den Nachrichten der Alten suchen [1]. Wir müssen uns also bescheiden, diese Nachrichten und die daraus zu entnehmenden Ergebnisse blos für den Westen Irans gelten zu lassen, und in Beziehung auf den Osten unsere gänzliche Unkenntniss hierin aussprechen. Dass diese westlichen Priester einen eigenen Stand bildeten, ist in den angeführten Zeugnissen deutlich vorausgesetzt und geht auch, wie wir sehen werden, schon aus ihrem äusseren Auftreten und ihrer besonderen, von den Laien sich unterscheidenden Lebensweise hervor. Wie hat man sich aber diesen Stand zusammengesetzt zu denken? war der Magier blos durch seinen Beruf und durch die besondere Einweihung in denselben von seinen Landsleuten getrennt, oder war die Kluft durch das natürliche Band des Bluts eine unübersteigliche, waren die Magier ein besonderer Stamm? Das Letztere sprechen die ältesten und gewichtigsten Zeugnisse entschieden aus, und noch in späterer Zeit wissen einige Schriftsteller davon. Herodot führt die Magier neben vier andern, Paratacenern u. s. w., als ein Geschlecht der Meder auf [2], und diese Angabe steht bei ihm nicht vereinzelt, so dass man sie etwa für einen zufälligen Irrthum halten könnte, sie wird bestätigt durch die Geschichte des Magieraufstands, welcher, wie Heeren gewiss richtig gesehen hat [3], nicht als ein hierarchischer Versuch der Magier anzusehen ist, sondern die Wiederherstellung der medischen Herrschaft bezweckte. So fasst es Kambyses selbst auf, wenn er auf seinem Todtenbett die Perser, namentlich die Achämeniden, beschwört „die Hegemonie nicht wieder an die Meder kommen zu lassen“ [4]; und ebenso der Perser Gobryas, wenn er sagt: „als wir Perser beherrscht wurden von einem Meder, dem Magier“ [5]. Mit den Magiern kommen auch die Meder zur Herrschaft; dies wird hier als so selbstverständlich angenommen, dass es kein Zufall gewesen sein kann, ob jener Magier gerade ein Meder war, sondern er war als Magier auch ein Meder. Xenophon ferner schreibt dem älteren Kyros die Uebertragung des Magierinstituts und ihres Cultus von den Medern auf die Perser zu [6]. Wenn diese Angabe auch gar keinen historischen Werth hat, so sieht man daraus jedenfalls das, dass man zu Xenophons Zeit in Persien des Glaubens war, dass die persischen Priester ursprünglich nichts Anderes als medische Magier waren. Strabo zählt die

---

1) Clemens Alex., Stromat. I p. 305 stellt mit den Chaldäern bei den Assyriern und den Magiern bei den Persern die Samanäer bei den Baktrern in gleiche Linie als die Philosophen dieses Volks. Da er aber die Gymnosophisten der Inder in Sarmanen, Brachmanen und Buddhisten eintheilt, so sind die Namen Samanäer und Sarmanen wohl identisch, ohne Zweifel die indischen Zramana, der Name der buddhistischen Mönche, welche ja in Baktrien bedeutende Klöster hatten. Auch an die Schamanen der altaischen Völker könnte man denken, was aber eben von Zramana herkommt. Es waren also keinesfalls Ormuzdpriester. — 2) Herod. I, 101. — 3) Heeren Ideen etc. I, 1. S. 412. — 4) Herod. III, 65. — 5) Herod. III, 73. — 6) Cyrop. VIII, 1, 2.

Magier unter den übrigen Stämmen (*φῦλα*) auf, welche Persien bewohnen[1]; er stimmt also wenigstens insofern mit jenen überein, als er sie einen Stamm nennt; auch in Kappadokien, sagt er, seien Magier, denn der Stamm der Magier sei gross[2]. Ammianus Marcellinus spricht von einem besonderen Gebiet in Medien, das die Magier innegehabt; sie hatten in Dörfern gewohnt, ihre eigenen Gesetze gehabt und in Folge ihres Berufs allgemeine Achtung genossen; sie hätten ihr Wissen in ihrem Geschlecht fortgeerbt, und noch zu seiner Zeit bestehe diese alte dem Dienst der Götter geweihte Priesterschaft aus einer und derselben Sippschaft[3]. Das Gleiche sagt ebenso Sozomenus[4]. Eben diese Stammesabgeschlossenheit wird auch Apulejus im Sinn haben, wenn er sagt, dass bei den Persern nicht jeder ohne Unterschied Magier sein könne, so wenig als König[5]. Gegen diese gut bezeugte Auffassung, dass die Magier ein besonderer Stamm oder Geschlecht, und zwar ein medisches, gewesen sind, wird sich schwerlich ein gegründeter Einwand erheben lassen. Dass jener Magier Osthanes, welcher den Xerxes begleitete, ein Perser war[6], dass nach Philo keiner bei den Persern König geworden sein soll, der sich nicht in das Geschlecht der Magier aufnehmen liess[7], stösst jene Annahme nicht um, sondern modificirt sie nur dahin, dass in dieses Magiergeschlecht ausnahmsweise, als eine besondere Ehrenerweisung, auch Perser aufgenommen werden konnten. Philostratus berichtet ausdrücklich, dass die persischen Magier keinen Nicht-Perser unterweisen, ausser auf besonderen Befehl des Königs[8]. Ebenso wenig ist ein triftiger Grund gegen jene Annahme darin zu suchen, dass die Magier auch in Kleinasien vorkommen, in Kappadokien bei dem Anaitiskult, und sogar in Lydien[9], da sie in beiden Fällen ausdrücklich als persische Magier bezeichnet werden, wie auch die Kulte, denen sie dienen. Wenn aber auch wirklich medische Magier in fremde Länder kamen und sich fremden Kulten unterzogen, wenn andrerseits andere Kulte mit dem Namen von magischen belegt wurden, so ist dies in der Zeit jener grossartigen Religionsmengerei recht wohl begreiflich; so nannte man später jede Art von asiatischen Mysterien,

1 Strabo XV p. 1058; hiernach scheinen zu Strabo's Zeit die Magier so zahlreich in Persien gewesen zu sein, dass sie für einen besondern Stamm (*φῦλον*) angesehen werden konnten. Strabo sagt aber damit nicht, dass es ein persischer Stamm ist, nur dass er in Persien wohnt. — 2 Strabo XV p. 1065. — 3 Ammianus Marc. XXIII, 6. — 4 Sozomeni Hist. Eccles. II, 9 ed. Valesius *τοὺς μάγους, οἳ τὴν Περσῶν θρησκείαν ὥσπερ τι φῦλον ἱερατικὸν κατὰ διαδοχὴν γένους ἀρχῆθεν ἐπιτροπεύουσι.* — 5 Apulejus de Magia XXVI. — 6 Plinius Hist. Nat. XXX, 1. 2. — 7 Philon de special. leg. p. 792 C; von den persischen Königen heisst es sonst nur, sie seien in der magischen Lehre unterrichtet worden, wovon bis zur Priesterweihe immerhin noch ein bedeutender Schritt war; Philo stellt aber seine Angabe nur als Sage (*φασι*) hin. Auch konnte Osthanes wohl als Begleiter des Xerxes ein Perser heissen, also in weiterem Sinn, ohne von persischer Abkunft zu sein. — 8 Philostrati Sophist. I. 10 ed. Olearius. — 9 Pausanias V, 27, 3 ed. Siebelis.

von Zauberei und Beschwörung magisch. Plinius [1]) spricht von Magiern Persiens, Arabiens, Aegyptens, Aethiopiens; Hippolytus ebenso von ägyptischen [2]). Alles dies ist natürlich von keinem Einfluss auf die Frage, ob die alten Magier im Westen Irans ein medischer Stamm waren. Namentlich widerfuhr ihnen sehr oft das Schicksal, mit ihren semitischen Nachbarn und Standesgenossen, den chaldäischen Priestern in Babylon, verwechselt zu werden; so schon von Ktesias, welcher sagt, Darius I. sei von den Chaldäern verhindert worden, die Felsengruft, die er sich bei Persepolis hatte bauen lassen, einzusehen [3]); besonders häufig geschieht dies aber in Verbindung mit der Sage von Pythagoras, der von den babylonischen Magiern unterrichtet worden sein soll [4]). Doch fehlt es auch keineswegs an solchen Schriftstellern, welche den Unterschied zwischen diesen beiden Priesterschaften ganz richtig anzugeben wissen, wie Diogenes in der (S. 69) angeführten Stelle, Origenes, welcher es dem Celsus als Zeichen von Unwissenheit vorrückt, dass er nicht zwischen ihnen unterscheide [5]), und Porphyrius [6]) Diese Verwechslung erklärt sich theils aus den unklaren Vorstellungen der meisten Griechen über den Magismus, theils aus der, wenigstens äusserlich, ähnlichen Stellung dieser beiden Priesterschaften, theils aber namentlich auch daraus, dass mit dem persischen und schon mit dem medischen Hof ohne Zweifel schon früher Magier nach Babylon gekommen sind und sich dort bleibend aufgehalten haben, wie ja auch bei dem Empfang Alexanders in Babylon ihm zuerst die Magier entgegenkamen, ihr Lied nach ihrer Weise singend, dann die Chaldäer [7]).

Die magische Priesterschaft hatte, worauf mehrere Spuren deutlich hinweisen, eine Art von innerer Verfassung [8]). Wenn Plinius von alten Lehrern der Magier, den Medern Apuscorus und Zaratus, spricht, dann den obengenannten Osthanes wegen seiner Ausbreitung der magischen Lehre und seiner Erläuterungen, die er dazu schreibt, hervorhebt [9]), wenn Xanthus der Lydier sagt, nach Zoroaster seien viele Magier in steter Aufeinanderfolge gekommen, Hostanes, Astrampsychos, Gobryas und Pagatos bis zum Untergang des Perserreichs durch Alexander [10]), und dann bei Plinius aus der Zeit Alexanders noch ein zweiter Osthanes genannt wird, so dass dies ein häufiger Name für magische Lehrer gewesen zu sein scheint [11]):

---

1) Plinius Hist. Nat. XXV, 2. 5. — 2) Hippolyti refutat. IV, 28 ff. — 3) Ctes. Pers. 15. — 4) Lucian. Necyomant. cap. 3 ed. Bipont.: Philostrati vit. Apollon. I, 2. — 5) Origenes c. Cels. I. 58. — 6) Porph. vit. Pythag. p. 6, welcher ebenfalls die Chaldäer als Astronomen den Magiern als Dienern der Gottheit gegenüberstellt. — 7) Curtius V. 3 — 8) Ammian. a. a. O. legibus suis uti permissi. — 9) Hist. Nat. XXX, 1. 2. — 10) Diogenes Laert. Prooem. Sgm. 6; dem Plinius war dies, scheint es, nicht ebenso bekannt, da er an jener Stelle sagt, die Magie sei nicht durch eine ruhmwürdige und stetige Reihenfolge von Lehrern bewacht worden. — 11) Suidas: Ὀστᾶναι· οὗτοι πρῶτοι παρὰ Πέρσαις Μάγοι ἐλέγοντο.

so haben wir ohne Zweifel in allen diesen eine Art Oberhaupt der Magier, oder da sie als Lehrer und Gelehrte bezeichnet werden, Vorstände der Theologie, vielleicht von magischen Priesterinstituten. Zur Sasanidenzeit haben die Magier jedenfalls ein Oberhaupt gehabt[1], welches nach der Martyrergeschichte des Therebus den Titel Μαγῦπτας hatte[2]), wobei aber diesem Oberhaupt ein Collegium von Obermagiern zur Seite gestanden zu haben scheint[3]). Daneben finden sich auch Spuren von einer Gliederung und Eintheilung der Magier in Classen Schon Herodot unterscheidet als eine besondere Abtheilung unter ihnen die Zauberer, ebenso die Traumdeuter[4]); auch Strabo nennt neben den eigentlichen Magiern noch die Nekyomanten und übrigen Wahrsager[5]), während bei Origenes hinwiederum die Gelehrten als eine besondere Abtheilung der Magier erscheinen[6]). Nach Eubulos bei Porphyrius endlich war der Stamm der Magier in drei Geschlechter getheilt; die ersten und gelehrtesten essen und tödten nichts Lebendiges; die zweiten geniessen solches zwar, tödten aber kein zahmes Thier; und auch die dritten berühren nicht Alles ebenso, wie die andern Leute[7]). So wie sich Porphyrius ausdrückt, waren diese drei Classen durch die Abkunft von einander geschieden und zerfiel der Magierstamm wieder in Geschlechter verschiedenen Rangs und, dem entsprechend, von verschiedenen Pflichten. Ob dies richtig ist, muss unentschieden bleiben. Auch von Versammlungen der Magier in einem Heiligthum weiss Cicero, zu dem Zweck, ihre Weissagungen zu überlegen, und sich zu besprechen[8]). Der Eintritt in das Priesterthum war durch eine religiöse Weihe bedingt. Lucian beschreibt nur aus dem zweiten Jahrhundert eine solche: der Priester nahm den Einzuweihenden bei Beginn des Neumondes 29 Tage zu sich, badete ihn Morgens, indem er gegen die aufgehende Sonne einen langen Spruch hersagte, in welchem er Dämonen anzurufen schien. Nach dieser Beschwörung spie er ihm drei Mal ins Gesicht und ging dann fort, keinen Begegnenden anblickend. Die Speise der Beiden war nur Obst, ihr Getränke Milch, Honigtrank und Wasser, ihr Lager unter freiem Himmel im Gras. Als aber der Vorbereitung genug war, führte er den Einzuweihenden mitten in der Nacht zum Tigris, reinigte ihn, wischte ihn ab, reinigte ihn rings mit einer Kienfackel, mit Meerzwiebel und Anderem mehr, wobei er eine Beschwörung murmelte. Nachdem er ihn dann ganz eingezaubert, und um ihn herumgegangen war, damit er keinen Schaden nehme

1 In dem von Assemani S 169 der Acta angeführten Menologium Basilii wird ein princeps Magorum genannt. — 2 s. Spiegel Avesta II Einl. S. 15 — 3 So Acta Mart. S. 217. 218 neben dem princeps Magorum; Sozomeni Hist Eccles. II, 10 neben dem *ὁ μέγας ἀρχιμάγος* Kap. 12 die *ἀρχιμάγοι* — 4 Herod. I. 107. 118 — 5 Strabo XVI p. 1106 — 6 Origenes c. Cels. I, 12. — 7) Porphyrius de abstin. IV, p. 16, spricht von *γένη* der Magier; dass damit ein Geschlecht gemeint ist, zeigt der Gebrauch von *γένος* in p 17 bei den Indiern. — 8 Cicero de divinat 1, 41, 90

vor den Gespenstern, führte er ihn in das Haus zurück. Der Eingeweihte zog nun das magische Gewand an, welches dem medischen grösstentheils gleicht [1]). Mag von dieser Schilderung auch Vieles den späteren Mysterien angehören, so wird doch die Grundlage dieses Einweihungsaktes ächt magisch sein.

Dieser Priesterstand genoss vermöge seines heiligen Berufs natürlich hohe Achtung, und erfreute sich deshalb eines bedeutenden Einflusses [2]) auch auf politischem Gebiet; aber eine eigentliche Priesterherrschaft hat Iran nie gehabt, wenn auch die Magier im Sasanidenreich einen sehr bedeutenden Grad der Macht erstiegen haben. Ihr Einfluss gründete sich aber nicht blos auf das Ansehen und die Heiligkeit des Standes, auch nicht allein auf die Ueberlegenheit ihrer Bildung, sondern hauptsächlich darauf, dass sie die ausschliesslichen und unentbehrlichen Verwalter der Götterverehrung waren. Schon Herodot versichert, dass die Perser ohne einen Magier kein Opfer verrichten durften [3]), und Xenophon sagt, dass die Perser den Grundsatz hatten, in religiösen Dingen ganz den Magiern zu folgen [4]). Daher verrichten sie auch die Opfer und Gebete in dem Glauben, dass nur sie von den Göttern erhört würden [5]), und vollends in der Sasanidenzeit galt es für eine Sünde, dem Altar zu nahen, oder das Opferthier zu berühren, ehe der Magier nach verrichtetem Gebet den vorausgehenden Opferguss ausgegossen hatte [6]). Wenn aber in Egbatana die Anaitis eine eigene Priesterin hat, so ist dies eben ein ausländischer, kein zoroastrischer Kult. Eine hohe Bedeutung gewinnt aber die Priesterschaft schon dadurch, dass sie dem König in Pasargada die sogenannte königliche Weihe ertheilte, bei welcher der König unter geheimnissvollen Ceremonien das Gewand des Kyros anlegt [7]). Sie unterrichten den persischen Erbprinzen in ihrer heiligen Wissenschaft [8]), welche einen so wesentlichen Theil der Erziehung desselben ausmacht, dass Philon und mit ihm auch Cicero meinten, es sei dies eine nothwendige Bedingung für die Thronbesteigung [9]). Der persische König rechnete sich die Kenntniss der magischen Weisheit so hoch an, dass Darius I auf sein Grabmal, wie man erzählt, schreiben liess: „ich war ein Schüler der Magier" [10]). Die Magier leiteten überhaupt die Erziehung der persischen Prinzen [11]), und unterrichteten sie in Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit und in den vaterländischen Gesetzen [12]). Aber auch nachdem der Prinz den Thron bestiegen hat, umgeben sie den König [13]), welcher sie bei seinen Träumen um Rath fragt.

1) Lucian Necyom. cap. 3. — 2) Herod. I, 120 sagen die Magier zu Astyages: τιμὰς πρὸς σέο μεγάλας ἔχομεν. — 3) Herod. I, 132 ἄνευ γὰρ μάγου οὔ σφι νόμος ἐστὶ θυσίας ποιέεσθαι. — 4) Cyrop. VIII, 3, 9. — 5) Diogen. Laert. Prooem. Segm. 6. — 6) Ammian. XXIII, 6. — 7) Plut. Artax. 3. — 8) Plato Alcib. I p. 122 A. — 9) Cicero de divinat. I, 41, 91; Philon s. oben S. 71. — 10) Porphyrius de abstin. IV p. 16 ed. Nauck. — 11) Plut. Artax. 3. — 12) Nicol. Damasc. fragm. 67 bei Müller. — 13) Strabo XV p. 1045

ob er sich von diesen bei wichtigen politischen Entschliessungen leiten lassen soll[1]. Ihr Einfluss auf den König war so gross, dass Dio Chrysostomus und Plinius[2]) (dieser von dem Partherreich) sagen konnten, die Magier gebieten den Königen. Ammianus und Agathias suchen eine Geschichte von der Stellung dieser Priesterschaft zu geben. Ammian sagt, bei den Alten sei von diesem Geschlecht nur eine geringe Anzahl vorhanden gewesen, und die persischen Gewalthaber hätten ihre Dienste bei feierlichen gottesdienstlichen Verrichtungen benutzt; aber allmählig hätten sie sich vermehrt, ein festgeschlossenes Geschlecht gebildet mit einem besonderen Namen; sie hätten jetzt eigene Wohnsitze, eine eigene Verfassung und seien durch die Achtung vor der Religion hoch angesehen[3]. Agathias stimmt hiermit ganz überein: „Durch Arsaces, den Gründer des Sasanidenreichs, ist der magische Stamm mächtig und stolz geworden, und obschon er dies vorher war und diese Benennung aus alter Zeit bewahrte, so ist er doch nie so hoch in der Ehre und der Freiheit gestiegen, sondern wurde früher von den Gewalthabern zuweilen gering geachtet." Schon Agathias erinnert sich hierbei an die Ermordung der Magier und das persische Fest der Magophonie. „Jetzt aber werden die Magier von Allen geehrt und bewundert, die öffentlichen Angelegenheiten nach ihrem Rath und ihrer Vorhersagung geordnet; sie sprechen auch Recht. Ueberhaupt aber gilt bei den Persern Nichts für gesetzlich und recht, was nicht von den Magiern bestätigt wird"[4]). Die Magophonie zeigt uns, dass in der alten Zeit keineswegs das Amt auch die Person heiligte, und dass der herrschende Stamm der Perser es verstand, den Priesterstand in die Gränzen seines Berufs zurückzuweisen. Ausser jener Magophonie wird uns berichtet, dass Darius keinen Anstand nahm, 40 Magier hinrichten zu lassen[5]), und selbst der Mederkönig Astyages liess einmal Magier, die ihm falsch geweissagt hatten, auf Pfählen aufstecken[6]). Trotz der Steigerung des Ansehens der Magier unter den Sasaniden kam es auch da noch vor, dass der König Isdegerdes „das Geschlecht der Magier", also wie es scheint alle, decimirte, weil sie ihn betrogen hatten[7])

Den Rechten des Priesterstandes entsprachen nun auch seine Pflichten. Wenn jeder Ormuzdgläubige das göttliche Gebot befolgen soll, so haben die Diener des Ormuzd selbstverständlich hierzu eine erhöhte Verpflichtung. Namentlich ist es das höchste Gebot Zoroasters, die Reinheit, welche sie zu beobachten haben. Sie unterscheiden sich demnach schon durch ihr äusseres Auftreten und ihre Lebensweise von den Laien. Strabo sagt, sie befleissigen sich eines heiligen Lebens[8]). Die Stelle aus Porphyrius von den ver-

---

1) Herod. VII. 19. — 2) Dio Chrysostomus orat. XLIX p. 538; Plinius Hist. N. XXX. 1. 1. — 3) Ammian. Marc. XXIII. 6. — 4) Agathias II. 26.
5) Ctes. 15. — 6) Herod. I. 128. — 7) Socrates, Hist. Ecclesiast. VII. 8 ed. Valesius. — 8) Strabo XV p. 1058.

schiedenen Abstufungen ihrer Enthaltsamkeit ist schon angeführt. Porphyrius erzählt, sie gehen so weit in der Beobachtung der Reinheit, dass sie nicht bloss sich des Fleisches enthalten, sondern selbst Mezgern und Jägern aus dem Wege gehen [1]). Diogenes Laertius gibt, wahrscheinlich nach Sotion, folgende Beschreibung von ihnen: „Schmuck und Goldtracht verbieten sie; der Fussboden ist ihr Lager; Gemüse ihre Speise, Käse und geringes Brot; sie haben einen Stab von Rohr, mit welchem sie, wie man sagt, den Käse aufspiessen, an den Mund führen und so verzehren [2]). Dass sie sich, wie Clemens will [3]), auch der Geschlechtsgemeinschaft enthalten hätten, kann jedenfalls nicht von allen gelten, da sie sonst kein Stamm sein könnten; auch wird nicht nur in den Akten der persischen Märtyrer die Frau eines Magiers erwähnt [4]), sondern Ehelosigkeit ist nach persischer Anschauung gar kein Verdienst, sondern im Gegentheil eine Versäumniss einer religiösen und bürgerlichen Pflicht. Dem Clemens, vielleicht auch jenen andern Schriftstellern zum Theil, scheinen Schilderungen von den indischen Weisen hereingekommen zu sein. Nur weil die Magier selbst rein sind, können sie auch die andern Menschen reinigen und Lehren darüber geben, wovon sich fromme Menschen rein zu halten haben [5]). Dass sie ferner das zoroastrische Gebot der Bestattung pünktlich eingehalten haben, ist schon bemerkt. In besonderer Weise aber geben sie sich Mühe, die ahrimanische Schöpfung zu zerstören und damit dem Ormuzd thätlich zu dienen. Ihre Hauptbestimmung aber bestand in der Verrichtung des heiligen Dienstes, der ja nach Herodot ohne sie nicht vollzogen werden konnte. Xenophon sagt uns, dass sie angeben, zu welchem Gott in dem einzelnen Fall gebetet werden müsse [6]). Bei den heiligen Festaufzügen begleiteten sie das ewige Feuer und sangen dabei ihre einheimischen Gesänge [7]). Sie bewachen des Kyros Grab und versehen den heiligen Dienst dabei. Sie reinigen von Befleckung, welche sich der Mensch irgendwie zugezogen hat, namentlich aber Verunreinigung durch Todtes [8]). Daneben haben sie aber auch noch andere Obliegenheiten. Da sie der Gottheit am Nächsten stehen, so offenbart sie sich auch ihnen und lässt sie ihren Willen auf irgend welche Art erkennen, so namentlich aus Träumen, mit deren Auslegung sie sich schon in früher Zeit beschäftigt zu haben scheinen, da dies schon Herodot [9]) erwähnt; dann aus auffallenden Erscheinungen in der

1) Porphyr. vit. Pythag. p. 6. — 2) Prooem. Sgm. 6; dies stimmt mit Lucian s. oben S. 74. — 3) Clemens Alex.. Strom. III p. 446 C. — 4) Act. Mart. S. 94. — 5) Porphyr. vit. Pythag p. 12. — 6) Cyrop. VII, 5, 57; VIII, 3, 24 1. 23. — 7) Curtius III, 7 cfr. V, 3 — 8) Agath. II, 23 u. 25. — 9) Herod. VII, 19 Nicol Damasc. frgm. 66 erzählt, dass die Eltern des Kyros während ihres Aufenthalts am medischen Hof in Egbatana wegen des Traums seiner Mutter die babylonischen Chaldäer zu befragen beschliessen. Sie lassen einen solchen rufen, der zugleich Frau und Bruder in Egbatana hat. Darf man daraus schliessen, dass damals (570—560) die Magier noch nicht dieses Geschäft hatten und dafür Chaldäer am medischen Hof waren?

Natur und im Leben[1], wobei aber in den Angaben der Alten wie bei Ktesias[2]), dass beim Schlachten der Opferthiere das Blut nicht abfliesst, eine Frau ein Kind ohne Kopf gebiert, die Erscheinung eines Verstorbenen bei Nacht u. A. der Art[3]), theils die griechischen Anschauungen von den Prodigien, theils Züge aus dem späteren, nicht persischen Magismus mit unterlaufen, so dass man nicht mit Sicherheit sagen kann, ob je eine solche, der griechischen gleiche. Mantik bei den Magiern in Gebrauch gewesen sei. Für die spätere Zeit aber steht dies fest[4]). Dagegen wird wohl Herodot Recht haben, wenn er erzählt, die Magier hätten, als ein Sturm gegen die persische Flotte wüthete, durch ihre Zauberer den Wind beschworen[5]), wahrscheinlich durch Anrufung der guten und Verwünschungen der bösen Geister; doch hat man sich zu hüten, dabei an die Zauberei des späteren Magismus zu denken, in welchem die bösen Geister nicht verwünscht, sondern angerufen wurden. Offenbar hielten die Griechen jene von unverständlichen Gebärden begleiteten Anrufungen der Magier auf der Flotte für Zauberei. Mit jenem späteren, bekannten Magismus haben die medischen Magier Nichts zu schaffen, wie Aristoteles und Dinon ganz richtig einsahen, „die gauklerische Mantik kennen sie nicht einmal“[6]). Auch andere Schriftsteller, wie Apulejus, unterscheiden bestimmt zwischen der ächten und falschen Magie[7]). Eine andere Beschäftigung aber haben wohl die medischen Priester mit dem späteren Magismus gemein gehabt, die Pflanzen- und Arzneikunde, doch nicht wie jene zur Zauberei, sondern zur Heilung von Kranken. Plinius sagt, die Magie sei zuerst entsprungen aus der Heilkunde, und sei erst, nachdem sie den religiösen Aberglauben und die Astrologie zu Hülfe genommen, zu dieser verderblichen Kunst geworden[8]). Unter den vielen magischen Kräutern, die er an verschiedenen Stellen anführt, ist z. B. das Gegengift gegen die Schlangen[9]), die ahrimanischen Thiere, gewiss bei den Magiern in Gebrauch gewesen. Die eigentliche und Hauptaufgabe der Magier bestand aber in dem heiligen Dienst.

2) Die Gottesverehrung.

Mit den religiösen Vorstellungen ist immer auch der Kultus wenigstens mit seinen wesentlichen Merkmalen gegeben. Wie sich der Mensch seine Götter denkt, demgemäss glaubt er auch, dass sie verehrt sein wollen, und gibt so seinem Gefühl der Abhängigkeit

---

1 Dafür, dass sie Mantik treiben s. Dinon frgm. 8 und 10 bei Müller; Aelian. Var. Hist. II, 27; Acta Martyrum S. 221; Diogen. Laert. Prooem. 6 Agathias 2, 25. — 2) Ctesias Pers 12 — 3 Herod VII, 37 — 4 Agath II, 25 — 5) Herod VII, 191. — 6 Diogenes Laert. Prooem. Sgm. 6. — 7) Apulejus de Magia XXVI s. oben S. 69 — 8 Plinius Hist. Nat. XXX, 1 sect. 1. — 9 ibid. XXIV, 17, sect. 99

einen seinen religiösen Vorstellungen entsprechenden Ausdruck in der heiligen Handlung, gewöhnlich Opfer und Gebet. Wenn aber auch diese aus dem unmittelbaren frommen Gefühl entspringt, und so in der thätlichen Aeusserung desselben ihren Selbstzweck hat, indem das fromme Gefühl seinen Drang nach einer thatsächlich zu vollziehenden Vereinigung mit der Gottheit schon darin befriedigt, dass es ihm diesen thätlichen Ausdruck gibt, so wird doch, namentlich in der Naturreligion, dieses Bedürfniss in den seltensten Fällen ein rein religiöses seyn, die heilige Handlung nicht in sich selbst ihren Zweck und Abschluss finden, sondern es werden in der Regel auch noch andere Bedürfnisse, als die des frommen Gefühls, darin zur Geltung kommen, die Bedürfnisse und Wünsche des ganzen Menschen, sowohl nach seiner natürlichen, als auch, wie namentlich in einer ethischen Religion, nach seiner sittlichen Seite, insofern er als Person in eine Anzahl von sittlichen Verhältnissen gestellt ist.[1] Das Gute in allen seinen Formen, den natürlichen wie geistigen, ist es, was der Mensch durch Gebet und Opfer von der Gottheit zu erlangen wünscht. Da aber in der Ormuzdreligion das Gute immer nur zur Wirklichkeit kommt im Gegensatz und im Kampf mit dem Bösen, so ist es wesentlich auch diese negative Seite, welche im Kult ihren Ausdruck findet. Indem der Iranier zum guten Gott betet, verscheucht er eben damit den bösen, und er betet gerade zum guten Gott, um den bösen von sich abzuhalten. Beides liegt im Bewusstsein des Iraniers ganz ineinander: indem er sich irgend eines der von ihm hochgeschätzten Güter, Gesundheit, Reichthum, Reinheit erbittet, so kann dies seiner ganzen Grundanschauung gemäss nur in der direkten unmittelbaren Beziehung auf die ahrimanischen Gegensätze hievon geschehen, mit welchen ihn der Gott der Finsterniss unaufhörlich bedroht. Das Gute ist jedoch gemäss dem eigenthümlichen Verhältniss des Iraniers zu Ormuzd nicht blos ein erst zu werdendes, zu erbittendes, sondern wesentlich auch ein schon gegenwärtiges, welches er in Ormuzd, seinem ganzen Geisterreich, wie seiner guten Schöpfung schon besitzt; an dieses im Lichtreich vorhandene Gute hat er sich nun anzuschliessen, um es auch zu seinem Eigenthum zu machen und dadurch das ahrimanische Böse von sich fernzuhalten. Ormuzd muss nicht erst für den Menschen gewonnen werden, er steht schon von vorn herein auf der Seite des Menschen gegen seinen Feind Ahriman, der den Menschen verderben will. Aus diesen Grundgedanken der zoroastrischen Religion ergeben sich folgende Eigenthümlichkeiten für den Kult. Erstens hat die heilige Handlung nicht in erster Linie den Zweck, durch Darbringung irgend welcher Gegenstände die guten Gottheiten sich günstig zu stimmen und sie zur Verleihung von Gütern zu bewegen, sondern den Menschen in

1 Man denke hier nur an das Gebet des Persers für König u. Volk, s. unten.

stetem Zusammenhang und Verband mit Ormuzd und dem Reich des Guten zu erhalten: die zoroastrische Religion hat keine Opfer in griechischem Sinn, und wo sie dieselben hat, treten sie sehr in den Hintergrund: die heilige Handlung besteht vielmehr wesentlich im Gebet, und zwar weniger im Bittgebet, als in derjenigen Art des Gebets, welche dem Menschen das Wesen und die Eigenschaften der Gottheit lebendig vergegenwärtigt, in der Anrufung, dem Lob- und Preisgebet, dem heiligen Gesang. Zweitens kann, da die heilige Handlung beabsichtigt, durch Anrufung und Gebet zu den guten Gottheiten des Lichts zugleich die Macht des Reichs der Finsterniss zu brechen, die Wirkung derselben bedeutend verstärkt und erhöht werden, wenn die Handlung an einem Ort vollzogen wird, an welchem die bösen Geister keine Macht haben, und von einem andern Akt begleitet wird, welcher alles dämonische verscheucht, und das Reich des Lichts herbeiführt. Das Mittel aller Mittel ist aber hiefür das Brennen des heiligen Feuers, welches deshalb in dem zoroastrischen Kult so auffallend in den Vordergrund tritt und die heilige Handlung immer begleiten muss. Drittens handelt es sich bei dem Kult nicht um diesen oder jenen Gott oder Genius, der um seiner selbst willen angebetet werden sollte, wie z. B. bei den Griechen, sondern es handelt sich wesentlich um die zwei Principien: das Reich des Guten und das Reich des Bösen, jenes soll gefördert, dieses vernichtet werden. Hieraus folgt, dass die zoroastrischen Genien (Anaitis also ausgenommen) keinen besonderen Kult für sich haben können, in welchem ausschliesslich gerade dieser Genius in einem eigenen Tempel, auf einem besonderen Altar und mit besonderem Ceremoniell verehrt wurde, sondern was in ihm verehrt wird, ist eigentlich nur das gute Princip, das Reich des Guten, des Lichts, der Reinheit, das sich in einer Anzahl von Wesen und Gestalten offenbart, nur insofern sie zu diesem gehören, dieses mitbewirken und mit darstellen, werden sie angebetet. Daher finden wir auch, trotz der mangelhaften Berichte der Alten gerade in diesem Punkt, so häufig Anrufungen mehrerer und vieler Gottheiten zugleich, ja zuweilen aller Götter zusammen[1]. Dieser im wörtlichen Sinn pantheistische Kult hat aber zugleich mit dem Fehlen von Tempeln, Götterbildern, Altären u. dergl. seinen Grund in dem Wesen der iranischen Gottheiten überhaupt. Sie sind, wie wir bei den einzelnen zu bemerken Gelegenheit hatten, theils zu hoch und geistig, wie Ormuzd, theils zu abstrakt, wie die 6 grossen und ein Theil der kleinen Genien, theils zu unbestimmt und geisterartig gehalten, wie Mithra und ein anderer Theil der Genien, theils aber zu sehr an die natürlichen Elemente und Gegenstände gebunden, wie die Naturgottheiten, um concrete, plastische Persönlichkeiten zu bilden, deren Verehrung sich in einer Kunstwelt mit Tempeln

---

1) z. B. Cyrop. VIII, 7, 3 *Διὶ πατρῴῳ καὶ Ἡλίῳ καὶ τοῖς ἄλλοις θεοῖς*; dies wiederholt sich sehr häufig.

und Götterbildern Ausdruck verschafft hätte.. Diese Art der Offenbarung des frommen Bewusstseins war dem iranischen Volksgeist von Natur eine ganz fremde[1]. So hat Herodot Recht mit seinem bekannten Satz „Götterbilder und Tempel und Altare zu errichten, ist bei den Persern nicht Brauch, sondern denen, die dies thun, werfen sie sogar Thorheit vor, wie mir scheint, weil sie sich die Gotter nicht wie die Griechen mit menschlicher Gestalt begabt denken“[2].

Die Behauptung Herodots, dass die Perser keine Tempel gehabt, wird nicht nur durch die gutbeglaubigte Sitte, im Freien den Gottesdienst zu halten (s. unten), sondern auch dadurch bestatigt, dass sie uberall, wo sie hinkamen, die Tempel anderer Volker zerstörten[3]; und den Grund hievon gibt Cicero gewiss richtig an, indem er sagt: „Xerxes soll auf den Rath der Magier die Tempel Griechenlands zerstort haben, weil die Griechen die Gotter in Wande einschliessen, während doch für die Götter Alles offen und frei sein musse und diese ganze Welt der Tempel und die Behausung der Götter sei“[4]. Wirklich findet man auch keine Nachricht, welche das Gegentheil beweise. Der Tempelkult der Anaitis in Kappadokien und Armenien ist, wenn auch Magier ihn versehen, kein zoroastrischer. Die Heiligthümer (*ἱερά*) einer Hera und Athene mussen durchaus nicht nothwendig Tempel, sondern es können auch heilige Haine gewesen sein, abgesehen von der Unsicherheit dieser Kulte uberhaupt. Die Verehrung Zoroasters in Tempeln mit Bildern und Altären in den Clementinischen Homilien ist erst aus dem vierten Jahrhundert nach Christo, und diese Quelle überhaupt zweifelhaft. Auffallend dagegen sind die von Strabo ofter angefuhrten Heroenheiligthümer, Denkmale zu Ehren des griechischen Heros Jason in Armenien und Medien, welche sehr hoch geehrt wurden[5]. Was dieser medische Jason war, ob einer jener Landesgenien oder ein Held der Sage, welcher wahrscheinlich einen ähnlich lautenden Namen hatte, und worin diese Denkmale bestanden, lasst sich nicht mehr bestimmt erkennen; eigentliche Tempel aber werden es schwerlich gewesen sein.

Ferner spricht Herodot den Persern auch die Götterbilder ab, und mit ihm Strabo, der vor seiner ausfuhrlichen Schilderung der persischen Religion und des persischen Kults ausdrücklich bemerkt, dass diese ebenso fur die Meder, Parataccener, Elymer, Susier u. a. mehr, also fur den ganzen Westen Irans gelten[6]. Dinon, ein alterer Zeitgenosse Alexanders, sagt noch von seiner Zeit, dass die

1) Die in Persepolis aufgefundenen Bildwerke sprechen durchaus nicht dagegen, indem hier theils Allegorien theils jene phantastische Mahrchenwelt aus dem Osten sinnlich dargestellt ist S. Heeren I, S. 200 ff. — 2) I, 131. — 3) Diodor frgm. sentent. 46, 4; Ctes Pers. 25. — 4) Cicero de leg. II, 10, 26. — 5) Strabo XI p. 789, p. 768; p. 803. — 6) Strabo XV p. 1061.

Perser, Meder und Magier für Götterbilder nur Wasser und Feuer ansehen [1]). Cicero berichtet, dass die Perser es für einen Frevel gehalten, Abbilder von den Göttern zu machen [2]). Erst nach langen Zeiträumen, sagt Berosus, hätten die Perser Bilder von Menschengestalt verehrt, indem Artaxerxes, der Sohn des Darius Ochus, dies einführte, welcher zuerst das Bild der Anaitis in verschiedenen Städten seines Reichs aufstellte [3]). Dies zeigt deutlich, dass die Perser diese Art des Kults erst von den Semiten lernten. Die Bilder (*simulacra*), die nach Curtius bei der Einnahme von Persepolis durch Alexander zerschlagen wurden [4], waren wohl eben jene bekannten Reliefs, und die zwei Abbildungen des Ninus und Bel am Wagen des letzten Darius [5]) sind wohl nicht blos babylonische Gottheiten, sondern auch babylonische Arbeit. Das Schnitzbild des Omanos bei Strabo, welches bei den Festaufzügen umhergetragen wurde [6]), gehört schon einem späteren, mit der ausländischen Anaitis verbundenen Kult an. Dass aber im 4. und 5. Jahrhundert nach Chr. der Bilderdienst in Persien einheimisch war, sagen ausser den Clementinischen Homilien [7]) auch die Akten der persischen Märtyrer [8])

Wenn Herodot und mit ihm Strabo die Perser ihren Göttern keine Altäre errichten lassen, so gilt dies vielleicht für Herodots Zeit im vollen Sinn des Worts, bei Strabo dagegen ist die Angabe dahin zu beschränken, dass die Perser keine Altäre griechischer Art, auf welchen geopfert worden wäre, gehabt, sondern nur jenen Heerd für das heilige Feuer, ein Gestell, welches wohl ungefähr auch die Gestalt eines Altars hatte und jedenfalls von den Griechen dafür angesehen wurde. Nur Ktesias spricht von einem Altar, welchen Darius, als er über den Bosporus setzte, dem Zeus des glücklichen Uebergangs erbaut habe [9]) Herodot aber, welcher, als der ältere, es wohl auch genauer wusste, hat hier ohne Zweifel gegen Ktesias Recht, wenn er den Darius zwei Denksäulen setzen lässt [10]). Was endlich Agatharchides von Samos [11]) von einem Altar der Sonne sagt, auf welchem Xerxes ein Kind habe opfern wollen, ist nicht blos ganz unpersisch, sondern die ganze Erzählung, worin diese Angabe steht, eine der Sage von Mucius Skävola nachgedichtete Fabel.

Endlich kannten die Perser auch kein blutiges Opfer, obgleich die griechischen Schriftsteller allenthalben berichten, dass sie den Göttern Rinder, Kühe, Rosse geschlachtet haben, und dies genau schildern. Betrachten wir aber diese Ceremonie genauer, so haben wir hier ein deutliches Beispiel davon, wie die Griechen sich durch ihre Gebräuche und Vorstellungen zu einer falschen Auffassung

1) Dinon fragm. 9 bei Müller — 2) Cicero de republ III, 9, 14 — 3) s. Bd. XIX S. 62 — 4) Curtius V, 20 — 5) Curtius III, 7 — 6) Strabo XV p. 1066 — 7) Homil IX, 6 — 8) Acta Mart. S. 70 vom Jahr 340 u. S. 244 und 246 vom Jahr 424 — 9) Ctes. Pers. 17 — 10) Herod. IV, 137 — 11) Agatharchides fragm. 1 bei Müller.

der persischen verleiten liessen. Nach der Beschreibung Herodots [1]) „führt der Perser das Thier an einen reinen Ort, verrichtet sein Gebet, zerschneidet dann das Thier in Stücke, und nachdem er das Fleich gekocht, legt er es auf ein möglichst zartes Kraut, das er dazu ausgebreitet, meist Klee. Wenn er es darauf ausgebreitet hat, singt ein Magier, welcher dabei steht, seinen Gesang von den Göttern; ein Magier muss aber immer dabei sein. Nachdem der Darbringende kurze Zeit gewartet hat, nimmt er das Fleisch mit sich fort und gebraucht es, wozu er es eben nöthig hat." Das Letzte sagt Strabo [2]) noch deutlicher: „sie opfern an einem reinen Ort, und nachdem sie gebetet und das Opferthier bekränzt daneben gestellt, zerschneidet der Magier, welcher die heilige Handlung leitet, das Fleisch. Nachdem sie es dann vertheilt, gehen sie fort, ohne den Göttern einen Theil zuzuweisen. Denn sie sagen, der Gott bedürfe die Seele des Opferthiers, sonst Nichts. Doch legen sie, wie Einige sagen, von dem Fett ganz wenig auf das Feuer." Das Letztere natürlich nur zu dem Zweck, damit das Feuer heller brenne. Wenn nun also, wie aus beiden Beschreibungen klar hervorgeht, der Gottheit Nichts von dem Thier dargebracht wird, so wird der diese heilige Handlung leitende Gedanke etwa der sein: da alle Thiere, welche der Mensch hält und zu seinen Zwecken gebraucht, der guten Schöpfung Ormuzds angehören, so vermindert und beeinträchtigt der Mensch, wenn er diesen Thieren eigenmächtig das Leben nimmt, das Reich des Guten und verstärkt dagegen durch die Hinüberführung eines reinen Geschöpfs vom Leben in den Tod das Reich Ahrimans, welchem nun das Thier eigentlich verfallen sollte. Dies wäre natürlich eine unverantwortliche Handlung. Um dem zu entgehen weiht nun der Iranier das Leben des Thiers (ψυχή bei Strabo) dem Ormuzd, legt es, da es diesem ja schon vorher angehörte, in seine Hände nieder, damit es dem Reiche des Guten verbleibe [3]). So wird nicht nur der guten Schöpfung Nichts entzogen, sondern die ahrimanische gewinnt auch Nichts dabei, indem Ahriman nun keine Macht über das todte Thier hat. Eben deswegen wird auch das Fleisch durch den Tod nicht unrein, sondern der Mensch kann es ohne Bedenken für seine Zwecke gebrauchen. Diese beiden Zwecke, den Schaden, der für das Reich des Ormuzd erwachsen könnte, zu verhüten und das Thier für den Menschen geniessbar und brauchbar zu machen, sind bei dieser Handlung zu unterscheiden: sie liegen aber nicht auseinander, sondern laufen darin zusammen, dass das Thier dem Ahriman entzogen werden soll. So hat also diese heilige Handlung, welche wie ein Opfer aussieht, in der That wenig mit demselben gemein. Beides ist allerdings eine Darbringung, aber jene ist der Mensch an Ormuzd schuldig, wenn er eines seiner Geschöpfe tödtet, das

1) Herod. I. 132. — 2) Strabo XV p. 1065. — 3) s. Spiegel Avesta II Einl. S. 71.

Opfer hingegen ist ein verdienstliches Werk, womit der Mensch sich die besondere Gnade der Gottheit erkaufen will. Auch jene Weihung ist natürlich dem Ormuzd wohlgefällig, aber den nächsten Nutzen davon hat nicht die Gottheit, sondern der Mensch, der die Schuld einer an sich sündhaften Handlung von sich abwendet und brauchbares Fleisch bekommt. Aus dem früher angeführten eigenthümlichen Opfer für das Wasser ist wohl zu entnehmen, dass die Weihung ausser in den heiligen Worten des Magiers noch besonders in der Berührung des Fleisches mit Tamariskenruthen bestand. Nach Ammian erfolgte die Weihung erst, nachdem der Magier den Gottesdienst verrichtet und den Opferguss dargebracht hatte [1]. Diese Auffassung der heiligen Handlung bestätigen auch die ungeheuern Opfer, welche der Perserkönig nicht blos bei einzelnen Gelegenheiten, wie Xerxes 1000 Rinder, angeblich der Athene von Ilium [2], sondern täglich darbrachte, nämlich 1000 Rinder, Esel und Hirsche [3]. Der Perserkönig hatte nämlich zu den besonderen Gastmälern, aber auch schon für seinen grossartigen Hof so viel nöthig [4]: namentlich aber bei den Festen musste man solches geweihtes Fleisch haben [5]. Wenn aber Xenophon bei seiner Beschreibung des Festzuges gerade 16 besonders schöne Stiere erwähnt, die dem Zeus, und Rosse, die der Sonne geschlachtet worden seien, so ist dies ohne Zweifel so zu verstehen, dass das Leben des zu schlachtenden Thiers besonders dem Gott geweiht wurde, dem das Thier heilig ist. Das vollständige Verbrennen der Thiere, was Xenophon an der genannten Stelle erwähnt, und ebenso die Angabe Herodots, dass die Magier weisse Rosse in den Strymon geschlachtet [6], wäre eine frevelhafte Verunreinigung des Feuers und Wassers, und ist eine Uebertragung griechischer Sitten auf die Perser. — Was ist nun aber von dem Menschenopfer zu halten, welches nach Herodot bei den Persern vorkommt? Wenn es schon ein Frevel war, überhaupt einen Menschen, das höchste der von Ormuzd geschaffenen und auf Erden lebenden Wesen, zu tödten, so war die Opferung eines Menschen nicht allein eine Entweihung der heiligen Handlung [7], sondern sie hatte nach der erörterten Bedeutung derselben gar keinen Sinn, indem der Zweck, welcher der Weihung des Thieres zu Grunde liegt, auf den Menschen nicht anwendbar ist. Herodot erzählt, dass die Perser in Thracien an einen Ort gekommen seien, der „Neunwege" hiess, und dass sie hier ebenso viele Knaben und Mädchen der Einheimischen lebendig begraben hätten. Das Lebendigbegraben sei überhaupt persisch, da er erfahre, dass auch Amestris, des Xerxes Gattin, als sie alt geworden, 14 Knaben vornehmer Perser dem unterirdischen Gott für sich selbst darbrachte und in

---

1) Ammian. Marc. XXIII. 6. — 2) Herod VII, 43. — 3) Athenaeus III, 10. — 4) Ctesias fragm. Pers. 11, bei einem solchen Gastmahl waren 5000 Menschen; ebenso Dinon. — 5) Cyrop. VIII, 3, 9 ff. — 6) Herod VII, 113. — 7) Justin XIX, 1. Darius verbot den Carthagern das Menschenopfer.

die Erde eingraben liess [1]). Das Erste, von Xerxes, als ein Opfer zu nehmen, ist man gar nicht genöthigt, da von einer religiösen Bedeutung dieser Handlung nichts dasteht. Wenn man es nicht als eine den Persern angedichtete Grausamkeit ansehen will, wozu man sehr versucht ist, so wäre die Geschichte, wie sie Herodot erzählt, jedenfalls unsinnig, da man gar keinen Zusammenhang zwischen dem Namen dieses Orts und dem Vergraben der Kinder einsieht, und wäre für eine irrthümliche Auffassung einer jetzt nicht mehr zu enträthselnden Handlung anzusehen. Was dagegen von Amestris erzählt wird, ist wohl möglich, nur hat es mit der zoroastrischen Religion lediglich Nichts zu schaffen. Ein Sühnopfer für einen Todesgott liegt dem religiösen Vorstellungskreis der Iranier durchaus fern. Bei tiefer sittlicher Versunkenheit stellt sich immer auch der Aberglaube ein, und Amestris scheint, als sie von Gewissensbissen gequält mit Schrecken dem Tod entgegensah, durch ein solches Mittel, das ihr vielleicht in Babylon, wo dergleichen getrieben wurde, zu Ohren gekommen war, versucht zu haben, ihr Leben zu fristen [2]).

Nachdem nun alles dem iranischen Kult Fremdartige, darunter namentlich die aus der falschen Auffassung der Griechen hervorgegangenen Missverständnisse hinweggeräumt sind, mögen nun die alten Schriftsteller zeigen, worin der Kultus der Perser wirklich bestand, und zwar lassen wir uns zuerst die heilige Handlung nach ihrer äusseren Seite vor Augen führen, um dann den Inhalt und die Bedeutung der nach Innen gekehrten Seite desselben, des Gebets, ins Auge zu fassen. Da die Perser keine Tempel haben, so geschieht der Gottesdienst im Freien, wie auch Dinon berichtet, dass die Perser, Meder und Magier unter freiem Himmel opfern [3]) und nach Strabo die Hyrkanier [4]), und zwar scheint sich in der alten Zeit jeder Ort hiezu geeignet zu haben, wenn er nur die eine unerlässliche Bedingung erfüllte, dass er rein war. Herodot sagt, „wer opfern will, führt das Opferthier an einen reinen Ort" [5]), worin ihm Strabo beistimmt [6]), was jedoch für seine Zeit nicht mehr ganz gilt, indem damals der Ort wenigstens nicht mehr beliebig gewesen zu sein scheint (s. unten). Mit besonderer Vorliebe aber hat man Anhöhen und Berge hiefür gewählt in Folge des sehr natürlichen Gefühls, dass der Mensch hinausgehoben über das gewöhnliche irdische Treiben im freien, uneingeschränkten Anblick des Himmelsgewölbes und in der reinen, Leib und Seele erleichternden Luft der Höhe hier der Gottheit, namentlich der im Himmel thronenden näher stehe.

1) Herod. VII. 114. — 2) Alle übrigen Fälle von Lebendigbegraben Herod. III. 35 von Cambyses, Ctes. Pers. 42 von Amytis und Pers. 55 von Parysatis haben keine Bedeutung für den Kult, sondern gehören eben zu den grausamen Hinrichtungen der Perser. Plut. de superstit. p. 679 C ist eben jene herodoteische Erzählung von Amestris. — 3) Dinon bei Clemens Alex. Protrept. 43 θύειν ἐν ὑπαίθρῳ. — 4) Strabo XI p. 778. — 5) Herod. I. 132. — 6) Strabo XV p. 1065.

Dem Zeus opfern die Perser nach Herodot, indem sie auf die höchsten Berge steigen [1]). Xenophon erzählt, Kyros habe dem Zeus und der Sonne und den andern Göttern auf den Höhen geopfert, wie diess bei den Persern Sitte sei [2]). Diodor erwähnt einen Berg in Medien, welcher dem Zeus heilig sei [3]), und noch Celsus spricht, obgleich mit der persischen Religion vertraut, die betreffenden Worte des Herodot nach [4]). Doch hat man sich wohl bald an bestimmte Orte hierin gehalten, welche sich am besten dazu zu eignen schienen. So lässt schon Xenophon jenes grossartige Opfer des Kyros auf abgeschlossenen Plätzen, welche für die Götter auserlesen waren, darbringen (*τεμένη*), mit der ausdrücklichen Bemerkung, dass es noch in seiner Zeit ganz ebenso damit gehalten werde [5]). Später vollends scheint sich der Kult ganz an die festen Feuerstätten geknüpft zu haben, welche uns zuerst bei Strabo, also gerade um Christi Geburt, begegnen [6]). Er schildert uns solche Feuerstätten, die er mit eigenen Augen gesehen habe, in Kappadokien, wo ein persischer Kult sei, der von den auch Pyrather genannten Magiern, die sich dorthin verbreitet hatten, versehen werde. „Es gibt dort, sagt er, Pyratheen, eine merkwürdige Art von Hürden (abgeschlossene Räume, *σηκοί*): in der Mitte derselben ist ein Altar, auf welchem viele Asche ist und auf dem die Magier das unauslöschliche Feuer bewahren. Sie gehen täglich hinein, halten ungefähr eine Stunde ihren Gesang vor dem Feuer, das Ruthenbündel in der Hand, auf dem Kopf die Tiara von Filz, welche auf beiden Seiten so weit herabgeht, bis die Backenstücke derselben die Lippen verhüllen“. Aehnlich schildert Pausanias diesen Kult, den er bei den Lydern sah in Hierocäsarea. „Dort ist, sagt er, in dem Heiligthum eine Kammer, und in dieser Kammer ist auf einem Altar Asche, deren Farbe aber nicht die der gewöhnlichen Asche ist. Wenn der Magier in die Kammer eingetreten ist und trockenes Holz auf den Altar gelegt hat, so setzt er zuerst die Tiara auf, dann singt er eine Anrufung irgend einer Gottheit auf barbarische, den Griechen durchaus unverständliche Weise. Er thut diess aber, indem er aus einem Buch abliest. Nun muss das Holz nothwendig ohne Feuer in Brand gerathen, und eine ringsglänzende Flamme aufleuchten.“ [7]) Dieser Kult stimmt in der Hauptsache mit dem ächtpersischen überein, weicht aber darin ab, dass das Feuer in diesem nicht immer brannte, auch das Ablesen der Liturgie wird vielleicht nicht auf den ächt persischen Kult zu übertragen sein. Bei Sokrates in seiner Kirchengeschichte heisst es: „da die Perser das Feuer verehren, so war der König gewohnt, in einem Haus (oder Kammer *οἶκος*) das fortwährend brennende Feuer anzubeten“ [8]),

1) Herod. I, 131; cf. Strabo XV p. 1064. — 2) Cyrop. VIII, 7, 3 *ἐπὶ τῶν ἄκρων, ὡς Πέρσαι θύουσιν*. — 3) Diodor II, 13. — 4) Origenes c. Cels. V, 44. — 5) Cyrop. VIII, 3, 9 ff. — 6) Strabo XV p. 1066. — 7) Pausanias V, 27, 3 ed. Siebelis. — 8) Socratis Hist. Eccles. VII, 8.

und noch Agathias berichtet, dass die Magier in heiligen und abgeschiedenen Häuschen (*οἰκίσκοι*) das unauslöschliche Feuer bewahren und auf dieses blickend ihren geheimen Gottesdienst vollziehen [1]. Der Dienst für dieses Feuer selbst bestand darin, dass man eine möglichst reine und helle Flamme zu erzielen suchte. Daher nahm man trockenes Holz ohne Rinde dazu, legte auch Fett darauf, oder goss Oel hinein [2], wobei der Priester das Feuer anrief, nach Maximus von Tyrus mit den Worten: „Gebieter Feuer iss"! [3]) Dass es nicht mit dem Mund angefacht werden durfte, ist schon erwähnt. Ja die Priester hatten nach Strabo den Mund sogar verdeckt, damit auch nicht unabsichtlich ihr Hauch das Feuer verunreinige. Besonders verdienstlich aber war es, dieses Feuer mit edlen Hölzern zu nähren, mit Cypressen und Lorbeerholz [4], woher wohl auch die ungewöhnliche Farbe der Asche bei Pausanias kommt.

In welchem Verhältniss nun aber dieser Feuerdienst zu dem übrigen Kult gestanden sei, ist schwer zu sagen. Dass Herodot bei seiner Beschreibung des Opfers ausdrücklich sagt, dass kein Feuer dazu angezündet werde, ist sehr auffallend; den Feuerkult dagegen kennt Herodot [5]) Demnach wurde dieser nur ein für sich bestehender Theil des ganzen Kults gewesen sein Strabo in seiner Beschreibung des Opfers [6]) erwähnt das Feuer gar nicht, aber hierin ist er, wie auch sonst, ganz offenbar dem Herodot gefolgt. Denn dass in seiner Zeit jede gottesdienstliche Handlung mit dem Feuerkult verbunden war, spricht er deutlich aus: „welchem Gott sie auch opfern, zuerst beten sie zum Feuer" [7]); auch bei dem besonderen Opfer für das Wasser ist brennendes Feuer zugegen [8]). Sein Zeitgenosse Nikolaus Damascenus lässt den Kyros, um zu opfern, ebenfalls ein Feuer anzünden [9]) Bei dem grossen Festopfer des Perserkönigs wurde das heilige Feuer auf einem Heerd, später auf silbernen Altären, auf die heilige Opferstätte weit hinausgetragen, und diese Sitte, welche Xenophon in Persien antrat, führt er als eine sehr alte Einrichtung auf Kyros zurück [10]). Da nun überdiess die gottesdienstliche Handlung im Allgemeinen viel weniger einer Veränderung unterworfen ist, als die religiöse Vorstellung, so werden wir mit Rücksicht auf diess Zeugniss annehmen dürfen, dass auch zu Herodots Zeit bei dem Opfer Feuer zugegen war, und dass der von ihm erwähnte Feuerdienst mit dem übrigen Kult in enge Verbindung gebracht werden muss Aus jener Bemerkung, die das Gegentheil versichert, kann man nicht gerade schliessen, dass er persische Opfer nie selbst gesehen habe, sondern man muss sich erinnern, dass er die persischen Opfer für Griechen und im Gegen-

---

1) Agathias II, 25 — 2) Strabo XV p 1065 cf. Pausanias d. angef Stelle; und Catull Carm XC, 6. — 3) Maximus Tyrius, Serm XXXVIII — 4) Nicol. Damasc. frgm 66, S. 405 bei Muller — 5) Herod I. 131 — 6) Strabo XV p 1065. — 7) ibid p. 1066. — 8) s. Bd. XIX S. 75. — 9) Nicol Damasc. frgm. 66. — 10) Cyrop. VIII, 3, 9 ff.

satz zu griechischen Opfern beschreibt; seine Worte: „die Perser errichten keine Altäre, zünden kein Feuer an, gebrauchen weder Trankopfer noch Flöten noch Kränze noch Gerstenkörner" können nur so verstanden werden, dass sie von diesen Gegenständen theils gar nicht, theils aber in ganz anderer Weise Gebrauch machen. Die Trankopfer erwähnt Herodot selbst an andern Orten noch öfter: die Bekränzung gleich im nächsten Satz. Aber beim griechischen Opfer wurde das Trankopfer auf den Altar und ins Opferfeuer gegossen, bei den Persern natürlich nicht, da ja dadurch das Feuer verunreinigt worden wäre; der Grieche setzte den Kranz auf das blosse Haupt, bei den Persern wurde die Tiara des Priesters mit Myrthen umwunden. Wenn man nicht einen offenbaren Widerspruch stehen lassen will, kann man die Stelle nur in diesem Sinn auffassen. Ebenso nun mit dem Feuer: die Perser errichten keine Altäre und zünden kein Feuer darauf an, um das Opferthier und einen Theil desselben zu verbrennen; das Feuer beim persischen Opfer hat eine ganz andere Bestimmung und einen anderen Gebrauch. Auch musste dem Herodot das Thier und dessen Weihung als das eigentliche Opfer erscheinen, neben welchem ihm das Feuer nicht bloss eine untergeordnete Stelle einzunehmen, sondern gar keinen Zweck zu haben schien, da ja davon nichts verbrannt wurde. Wenn nun aber auch das brennende Feuer bei jeder gottesdienstlichen Handlung zugegen war, so wurde dieselbe zu Herodots Zeit wenigstens nicht an das ewige Feuer gebunden, welches an einer festen Stätte gehalten wurde, sondern der Ort für die heilige Handlung war, wie wir gesehen haben, ein beliebiger. Man hat nun die Wahl, ob man die von Xenophon bezeugte Sitte bei den grossen Festopfern, das ewige Feuer auf einem Heerd auf die heilige Stätte mit hinauszunehmen, auch auf die gewöhnlichen Gottesdienste ausdehnen, oder ob man annehmen will, dass gewöhnlich ein neues, besonderes Feuer dazu angezündet wurde. Von der Sitte, an einem beliebigen reinen Ort zu opfern, hören wir aber, wie schon erwähnt ist, später Nichts mehr; wenn von Strabo an vom persischen Kult die Rede ist [1], so wird nur noch der Dienst des heiligen Feuers an den festen Feuerstätten erwähnt, so dass man hieraus wohl wird schliessen dürfen, dass in der Zeit von Herodot und Xenophon an der Gottesdienst sich mehr und mehr an die Pyrätheen gehalten habe, bis er zuletzt nur noch bei diesen verrichtet wurde [2]. Ob dagegen diese Pyrätheen schon zu Herodots Zeit vorhanden waren, kann jetzt nicht mehr entschieden werden. Dass das heilige Feuer

---

1) Strabo hat, wie er selbst sagt, alles Andere ausser dem Feuerdienst in den Pyrätheen, den er selbst gesehen hat, aus anderen älteren Schriftstellern, meist aus Herodot entnommen. — 2) Man darf vielleicht eine Hindeutung hierauf auch darin finden, dass bei dem Festaufzug des Darius Codomannus (Curtius III, 7) die Magier in Verbindung mit dem heiligen Feuer auftreten und mit diesem den Zug eröffnen, während diess nach Xenophons Beschreibung noch nicht so war.

zu Xenophons und Curtius' Zeit noch herumgetragen wird, ist kein Beweis dagegen, da es ja sowohl feststehendes als bewegliches geben konnte. Mit dieser Verengerung in Beziehung auf die Opferstätte ging wohl auch eine andere Hand in Hand. Wenn nach Herodot die Anwesenheit des Magiers auch unerlässlich war, so spielt neben diesem doch der das Thier darbringende und betende Laie eine keineswegs untergeordnete Rolle. Er opfert, wem er will, und führt das Thier auf einen beliebigen Platz, trägt dabei eine mit Myrthen bekränzte Tiara, ruft den Gott im Gebet an und tödtet dann das Thier. Erst jetzt singt der Magier die Liturgie und weiht das Thier. Auch bei Xenophon vollbringt Kyros immer die heilige Handlung selbst, wenn auch nach Anweisung und in Anwesenheit der Magier; ebenso Xerxes [1]. Diess scheint sich später geändert zu haben. Wenn die Späteren von dem Gottesdienst sprechen, so erscheinen immer die Magier als diejenigen, welche denselben allein versehen, und zwar in den Pyratheen, die Laien, auch der König, beten bloss an [2], und nach Ammian kommt in dieser Zeit zuerst die ganze heilige Handlung, dann erst die Weihung des Thiers [3]. In Medien hatte sich dieses Zurücktreten des Laien im Kultus wohl schon früher vollzogen gehabt; in Persien, wo die magische Priesterschaft erst später eingeführt wurde, trat auch jene Veränderung erst später ein. Hierauf weisen auch die priesterlichen Verrichtungen des Stammkönigs hin (s. unten). Beide Bemerkungen aber führen uns auf die Beobachtung, dass der iranische Kult in früherer Zeit mehr dem Zug des frommen Gefühls und dem subjektiven Bedürfniss überlassen und desswegen auch wohl manchfaltiger war, während er später in feste, stabile, von der Priesterschaft geregelte Formen eingeschränkt wurde.

Die gottesdienstliche Handlung, welche die Priester vollzogen, ist ziemlich einfach, und ist sich wohl in der Hauptsache immer gleich geblieben. Dass die Anrufung den Mittelpunkt derselben bildete, ist schon erwähnt. Die Magier besuchen nach Strabo täglich die Stätte des heiligen Feuers, rufen dann zuerst das Feuer an, theils wegen seiner eigenen Göttlichkeit theils aber namentlich als Vehikel des Verkehrs zwischen Göttern und Menschen, wonach es vermöge seiner reinigenden Kraft den guten Göttern Wohnung macht, die bösen verscheucht. Hiebei wurde das Feuer mit kostbaren Brennstoffen versehen, auch wohl Oel darein gegossen. Der Priester hatte während der ganzen Handlung den Mund verdeckt. Darauf folgten die Anrufungen an die Gottheiten, die Liturgie, welche von dem Priester gesungen wurde und, wie es scheint, auf die Griechen einen geheimnissvollen und unheimlichen Eindruck machte, da sie dieselbe mit dem Wort bezeichnen, welches eigentlich „Beschwörung" heisst [4]. Den Inhalt dieser vom griechischen Gebet abweichen-

---

1) Herod. VII, 54. — 2) Socratis Hist. Eccles. VII, 8; Acta Martyr. S. 199. — 3) Ammian. XXIII, 6. — 4) Herodot ἐπαοιδή, Strabo ἐπᾴδειν

den Anrufungen deutet Herodot an, indem er sagt, sie bestehe in einem Gesang über den Ursprung der Götter. Diess ist aber nur die Auffassungs- und Ausdrucksweise eines Griechen, der jene Gesänge der Magier für mythologische Erzählungen über die Entstehung der Götter ansah, weil die griechischen Göttergesänge vorherrschend diese mythologische Richtung hatten, welche in der zoroastrischen Religion sehr in den Hintergrund tritt. Jene Gesänge der Magier waren vielmehr Anrufungen, hymnische Verherrlichungen des Wesens der Götter [1]) und lobpreisende Aufzählungen ihrer Eigenschaften [2]), welche natürlich auch eigentliche Gebete um Verleihung dieser oder jener Güter enthielten [3]). Während dieser Anrufungen halten die Priester fortwährend ein Ruthenbündel in der Hand [4]), nach Strabo aus Tamariskenruthen, und bringen, wohl zwischen jene Anrufungen hinein, das Opfer dar. Dieses bestand bei dem besonderen Opfer für das Wasser aus Oel mit Milch und Honig gemischt, nach Nikolaus Damascenus auch aus Wein [5]). Herodot und Xenophon erwähnen die Trankopfer öfter, bei Ilium wurden sie von den Magiern den Heroen [6]), von Xerxes bei dem Uebergang über den Hellespont der Sonne [7]), bei Xenophon der Erde [8]) dargebracht und in allen diesen Fällen ausgegossen. Was das Ausgiessen betrifft, so konnte das auch bloss griechischer Zusatz sein, da Herodot ausdrücklich sagt, die Perser hätten keine Weihgefässe. Bei Strabo finden wir ferner die Nachricht, dass die Magier beim Opfer „nicht das Schlachtmesser gebrauchten, sondern einen Klotz, mit welchem sie, wie mit einer Mörserkeule, stossen" [9]). Diess erinnert uns sogleich an jene Worte des Plutarch, dass die Magier einen gewissen Trank, Homomi genannt, in einem Mörser stossen und dann dem Hades darbringen [10]). Wenn aber dieses Werkzeug und also auch der Homomitrank beim Dienst des heiligen Feuers gebraucht wurde, so kann er nicht auch im Dienst Ahrimans gebraucht worden sein; Strabo, der die Sache mit eigenen Augen gesehen hat, verdient aber hier offenbar den Vorzug, so dass aus seiner Angabe hervorgeht, dass das Homomi das gewöhnliche Trankopfer bei der heiligen Handlung war. Es wurde in einem Mörser mit einem Stössel durch Stampfen zubereitet. Ausser dem Trankopfer wurde aber wahrscheinlich auch ein Speisopfer dargebracht. Justin der Märtyrer berichtet nämlich, in den Mithrasmysterien finde sich auch das Abendmahl, da die bösen Dämonen es dem Christenthum nachäffen; es werde nämlich in dem heiligen

---

und ἐπῳδὰς ποιεῖσθαι; Pausanias ἐπικλήσιν ἐπᾴδει βάρβαρα καὶ οὐδαμῶς συνετὰ Ἕλλησι; Menander fragm. 11 bei Müller θεοκλυτεῖν.

1) Vergl. Catull. Carm. XC, 5 u. oben S. 201. — 2) Vergl. jene Verherrlichung des Ormuzd bei Philo. — 3) Suidas Μαγεία· ἐπίκλησίς ἐστι δαιμόνων ἀγαθοποιῶν πρὸς ἀγαθοῦ τινος σύστασιν. — 4) Strabo XV p. 1066. — 5) Fragm. 66 bei Müller. — 6) Herod. VII, 43. — 7) Herod. VII, 54. — 8) Cyrop. III, 3, 21 cf. II, 3, 1; VII, 1, 1. — 9) Strabo XV p. 1065. — 10) Plutarch. de Iside 46.

Dienst des Mithras Brot und ein Trank von Wasser aufgestellt, worauf zum Schluss gewisse Worte gesprochen würden [1]). Diese Ceremonie ist aber nicht dem Christenthum nachgeahmt, auch nicht erst in den unächten, späteren Mithrasmysterien entsprungen, sondern sie knüpft an einen heiligen Brauch an, der schon zur Zeit des alten Perserreichs existirte. Plutarch erzählt nämlich, bei der Königsweihe in Persepolis durch die Priester habe der König getrocknete Feigen und Terpenthin zerkauen, dann einen Trank von saurer Milch trinken müssen [2]). Der Zusammenhang zwischen diesen Gebräuchen ist deutlich. In welcher Weise aber die Liturgie von der Darbringung des Trankopfers und des, wie es scheint, aus Brot und Früchten bestehenden Speisopfers begleitet wurde, welche Bedeutung die Darbringung hatte, lassen die alten Nachrichten im Dunkeln. Zu den Opfergeräthen gehört vielleicht noch ein Becher, welcher nach Athenäus persisch ist, und an welchen vermöge seiner Gestalt wunderbare Wirkungen geknüpft werden; er hat den Namen Kondy [3]). In diesen heiligen Handlungen bestand also der gewöhnliche, wie es scheint tägliche, Gottesdienst. Erst im Anschluss an diesen, nach Ammian „nachdem der Magier die Gebete verrichtet und den Opferguss dargebracht hatte“ [4]), wurde die Weihung des zu schlachtenden Thiers vorgenommen, welches nach Strabo bekränzt war, während nach Herodot der Opfernde die Tiara bekränzt hatte [5]). Ob die Bekränzung überhaupt iranisch ist und nicht eine Uebertragung griechischer Sitte, muss dahingestellt bleiben.

Ausser diesem gewöhnlichen und täglichen Gottesdienst hatten aber die Perser noch besonders hervortretende religiöse Feierlichkeiten. Dahin gehört der Festaufzug des Perserkönigs, welcher alle Pracht des Kults und des Königthums vereint entfaltete [6]). Nach Xenophon war diese Sitte schon zu Kyros Zeit in Gebrauch, auch kannte sie Herodot. Wenn die Schilderungen der Alten aber vollständig sein wollen, so nahm mit dem steigenden Aufwand des persischen Hofs auch die Pracht und Grösse dieses Zugs zu. Bei Herodot [7]) erscheint er noch sehr bescheiden: zuerst 1000 auserlesene Reiter, dann ebenso viele Lanzenträger, hierauf die 10 heiligen nisäischen Rosse, aufs Schönste geschmückt; nach diesen kam der heilige Wagen des Zeus gefahren, von 8 weissen Rossen gezogen, welche ein Wagenlenker zu Fuss leitete, da den Wagen Niemand betreten durfte; dann der König. Bei Xenophon [8]) setzt

1) Justini Martyr. Apolog. I. 66 ed. Otto. — 2) Plut. Artax 3 — 3) Athenaeus, Deipnos. XI. 7 § 55 Κόνδυ· ἐν ᾧ ὡς ὁ κόσμος ἐξ οὗ τῶν θεῶν τὰ θαύματα καὶ τὰ καρπώσιμα γίνεσθαι ἐπὶ γῆς. — 4) Ammian XXIII. 6. — 5) Cyrop III. 3. 3 ist entschieden unpersisch. — 6) Dieser Aufzug wurde nach Herodot und Curtius beim Ausmarsch des Heeres gehalten, während bei Xenophon die religiöse Bedeutung desselben in den Vordergrund tritt, indem er sich zur Begehung eines grossen Opfers vom Königspallast zu den heiligen Stätten hinausbewegt. Beides, sagt er aber, sei noch zu seiner Zeit üblich. — 7) Herod VII 40 — 8) Cyrop. VIII, 3, 9 ff.

sich der Zug vor Sonnenaufgang in Bewegung. Nachdem sich die Thore des Pallasts geöffnet, beginnen die dem Zeus heiligen Stiere, je 4 in 4 Reihen, den Zug; dann kommen die Rosse des Helios. Hierauf fährt der heilige Wagen des Zeus einher, weiss, mit goldenem Joch und bekränzt, nach diesem der weisse, ebenfalls bekränzte Wagen des Helios, und hierauf noch ein dritter Wagen, von Pferden mit purpurnen Decken gezogen. Hinter diesem wird das heilige Feuer auf einem grossen Heerd getragen, dann kommt der König. Auf der heiligen Stätte angekommen hätten sie dann die Thiere der verschiedenen Gottheiten geopfert. Bei Curtius [1]) ist Manches anders, auch kommt noch Mehreres hinzu. Hier eröffnet das heilige Feuer den Zug, von den Magiern begleitet, welche ihre Lieder singen; hierauf die 365 Jünglinge, den Tagen des Jahrs entsprechend; dann der heilige Wagen des Zeus, nach diesem das Sonnenpferd von ausgezeichneter Schönheit, dessen Führer mit goldenen Ruthen und weissen Kleidern geschmückt waren. Hierauf folgt der Hof: die Unsterblichen, die Verwandten des Königs, die Doryphoren, dann der König selbst auf einem prächtigen Wagen. Aus Herodot sieht man [2]), dass diese religiösen Gegenstände auf dem ganzen Feldzug das Heer begleiteten. Rosse und Wagen sind bei den Persern Abzeichen der Herrschaft und haben bei der Sonne und bei Ormuzd (hat vielleicht jener dritte Wagen des Xenophon dem Mithra gehört?) den bestimmteren Sinn, die siegreichen Gebieter über den irdischen und den unendlichen Lichthimmel zu verherrlichen. Bei welcher Gelegenheit der Festzug in seiner bloss religiösen Bedeutung gehalten wurde, darüber sagen die Alten Nichts.

Auch von einigen regelmässig und jährlich wiederkehrenden Festen hat sich die Kunde zu den Griechen verbreitet. Herodot [3]) und Ktesias [4]) berichten uns von dem Feste der Magophonie: „den Tag, an welchem Smerdis gestürzt und mit vielen Magiern getödtet wurde, halten die Perser insgesammt sehr hoch und begehen an ihm ein grosses Fest, welches bei den Persern Magophonie heisst und an dem kein Magier sich öffentlich sehen lassen darf, sondern sie bleiben an jenem Tage in ihren Häusern." Dass dieses Fest keine religiöse Bedeutung hat, ist schon daraus klar, dass es grade gegen die Priester gerichtet ist. Es war ein nationales und politisches Fest des persischen Stamms, welcher damit die Erhaltung der persischen Oberherrschaft feierlich beging. Ein religiöses Fest dagegen, welches ohne Zweifel in ganz Iran gefeiert wurde, war das des Mithra. Schon Ktesias weiss davon [5]): „bei den Persern ist es dem König an Einem Tag des Jahrs erlaubt, sich zu betrinken, an dem, an welchem sie dem Mithra opfern:" und ein Jahrhundert später sagt Duris [6]): „an einem Tag der Feste, welche zu

1) Curtius III, 7. — 2) Herod. VIII 115. — 3) Herod. III, 79. — 4) Ctesias Pers. 15. — 5) Ctesias bei Athenaeus X, 115 p. 91. — 6) Duris ebendaselbst.

Ehren des Mithra gefeiert werden, betrinkt sich der König und tanzt den persischen Tanz. Ausser ihm aber tanzt an diesem Tag Niemand in Asien." Der persische Tanz aber war nach Xenophon [1]) der Ausdruck der höchsten Freude. Zu diesem Fest musste der Satrap von Armenien jährlich 20000 Füllen nisäischer Zucht schikken [2]). Das Fest ist also ein Freudenfest, und da Mithra, wie wir gesehen, in der Mitte steht zwischen Nacht und Licht und in die Zeit der Tag und Nachtgleiche gestellt ist, so darf man daraus schliessen, dass dieses Fest an der Frühlingstagundnachtgleiche begangen worden sei als ein Fest der Freude über das Licht, welches die Winternacht überwunden und nun von Neuem die Herrschaft erlangt hat. Ein ächt zoroastrisches Fest erwähnt ferner Agathias: die Perser feiern ein Fest, welches grösser ist als alle andern, „die Vernichtung des Bösen" genannt, an welchem sie die ahrimanischen Thiere tödten und den Magiern bringen zum Beweis ihrer Frömmigkeit [3]). Auch dieses war ein Freudenfest, welches dem Reich des Guten galt. Da Herodot schon von der Pflicht, die ahrimanische Schöpfung zu tödten, weiss, so wird man annehmen dürfen, dass auch dieses Fest nicht erst in der Sasanidenzeit aufkam, sondern aus der altpersischen Zeit herrührte. Den Namen und die Bedeutung eines weiteren Festes gibt ein Zeitgenosse des Agathias, Menander Protektor. „Der König Chosroes, sagt er, brachte 10 Tage in Nisibis zu (welches damals dem Sasanidenreich angehörte), um hier ein Fest zu begehen, welches Furdigan genannt wird, auf Griechisch Todtenopfer" [4]). Dass bei dem Ahnenkult der Iranier und dem Glauben an ein Fortleben der Abgeschiedenen ein solches Fest gefeiert wurde, und zwar nicht erst unter den Sasaniden, ist sehr glaublich. Ein Fest dagegen, welches ohne Zweifel nicht ächt persisch ist, war das der Sakaeen. Schon Ktesias [5]) kannte es, aber erst Berosus beschreibt es näher in seiner babylonischen Geschichte: am 16ten Tag des Monats Loos werde in Babylon, 5 Tage lang, ein Fest, das sakäische genannt, gefeiert, an welchem es Brauch sei, dass die Herren von den Sklaven beherrscht werden, und dass Einer von diesen dem Haus vorstehe, der ein dem königlichen ähnliches Kleid anhabe, und den man Zoganas nenne [6]). Strabo will, doch wahrscheinlich vom Klang des Namens irregeleitet, von der Stiftung dieses Festes wissen. Nach Besiegung der Saken [7]) hätten die Perser ein Heiligthum der Anaitis nebst Omanos und Anadatos gegründet und der Anaitis zu Ehren das jährliche Fest der Sakäen eingesetzt; und wo ein Heiligthum dieser Göttin sei, da werde auch das bacchische Fest der Sakäen gefeiert, nicht bloss bei Tag son-

1) Cyrop. VIII, 4, 12. — 2) Strabo XI p. 802. — 3) Agathias II, 24 τῶν κακῶν ἀναίρεσις. — 4) Menander Protector fragm. 15 bei Müller, erklärt es als νεκυία. — 5) Ctesias fragm. Assyr. 20 bei Bähr. — 6) Berosus bei Athenaeus XIV, 9 § 44. — 7) Was hier mit gemeint ist, ist nicht klar; vielleicht die Ueberschwemmung Vorderasiens durch die Scythen und deren Besiegung durch Kyaxares. Herod. I, 106.

dern auch bei Nacht, wobei sie mit Weibern Trinkgelage halten[1]). Die Feier in Babylon, die enge Verbindung mit der semitischen Göttin Anaitis, der bacchanalische Charakter dieses Fests, diess Alles weist das Fest deutlich dem semitischen Kult zu. Wenn nun Dio Chrysostomus sagt, dass es bei den Persern gefeiert werde[2]), so ist diess in jener Zeit schon möglich, aber ebenso möglich ist, dass das Wort Perser, wie so häufig, ungenau steht für Asien überhaupt und die an Iran sich anschliessenden Provinzen, wie Mesopotamien.

Dieser äussere Kult, namentlich die ohne Zweifel stereotype Liturgie, welche die Priester beim täglichen Gottesdienst absangen, reichte, zumal wenn, wie es scheint[3]), der Laie daran keinen Antheil nahm, natürlich für das fromme Bedürfniss des Einzelnen nicht hin. Daher hatte der Iranier natürlich auch eine Gottesverehrung, in welcher die Gemeinschaft mit der Gottheit durch keinen Priester vermittelt wird, sondern eine unmittelbare, innerliche ist, das Gebet, welches nun wieder, wie wir bei Herodot sehen, in Verknüpfung mit einer gottesdienstlichen Handlung und diese veranlassend, oder auch als freier Erguss des frommen Gefühls auftritt. Der Inhalt desselben ist natürlich meist überall der gleiche: die Wünsche des menschlichen Herzens, deren Erfüllung der Betende von der Gottheit erwartet, seltener Lob und Preis. Das Dankopfer wird zwar von den Griechen häufig bei den Persern erwähnt[4]), aber nirgends bei einem wirklich geschichtlichen, einzelnen Fall, sondern immer in der nur griechischen Denk- und Redeweise, so dass die Stellen hierfür nicht als Belege anzusehen sind. Von Gebeten beim Opfer abgesehen von der Liturgie spricht nur noch Herodot, einmal in der merkwürdigen Stelle, wo er sagt, dem Perser, wenn er Opfer darbringe, sei es nicht erlaubt, für sich allein Gutes zu erbitten, sondern er fleht für alle Perser, auch für den König, dass es ihnen gut gehe; denn bei allen Persern ist auch er mit eingeschlossen; dann das Gebet des Xerxes zur Sonne bei dem Opfer am Hellespont. In späterer Zeit findet man solche mit dem Gottesdienst verbundene Gebete von Laien nicht mehr. Die verschiedenen Gegenstände und Güter, um welche die Götter der Iranier gebeten wurden, sind bei diesen im Einzelnen angeführt; die meisten Gebete richteten sich natürlich an Ormuzd. Man betete um gnädigen Beistand bei Unternehmungen[5]), um Sieg[6]), um Erhaltung der Herrschaft[7]); und zwar nicht blos für sich, sondern auch für Andere z. B. um Verleihung von Glück und Reichthum[8]), Gesund-

1) Strabo XI p. 779 u. 780. — 2) Dio Chrysostom. Orat. IV de regno p. 69. — 3) Die Theilnahme von Laien am Gottesdienst wird nur vom König erwähnt, der alle Morgen von dem heiligen Feuer betete, aber eben diese besondere Erwähnung lässt diese Sitte als eine Ausnahme erscheinen. — 4) Herod. I, 118 σῶστρα τοῦ παιδὸς θύειν. Cyrop. VII, 5, 57; VIII, 7, 3. — 5) Cyrop. II, 1, 1; III, 3, 21; I, 6, 1; Herod. VII, 54. — 6) Curtius IV, 48. — 7) Arrian IV, 20, 3. — 8) Plut. Artax. 12.

heit [1]), namentlich des Königs [2]). Dabei gab der Betende seinem Gefühl auch durch Gebärden Ausdruck. Das Erheben der Hände zum Himmel wird häufig erwähnt [3]), und wenn dies vielleicht in den meisten Fällen eine Uebertragung griechischer Sitte ist, so ist dagegen ächt orientalisch die Art der Verehrung, welche auch dem König zu Theil wurde, dass man sich auf den Boden niederwarf [4]).

Zweiter Abschnitt.

Die Sitte der Iranier.

Wenn es zum Wesen der Religion überhaupt gehört, sich nicht allein auf das Gebiet der Vorstellung und des frommen Gefühls zu beschränken, sondern auch in Gestalt der absoluten sittlichen Macht dem Willen des Menschen eine bestimmte Richtung zu geben, so geschieht dies den beiden Hauptformen des religiösen Bewusstseins gemäss in zweifacher Weise. Die Naturreligion, als die erste Offenbarung des Volksgeistes, geht der Entwicklung der bürgerlichen Verhältnisse eines Volks theils voraus, theils neben ihr her und lässt nicht nur die natürlichen Verhältnisse der Familie, Gemeinde, des Stammes und des ganzen Volks in ihrer ersten Unmittelbarkeit als Veranstaltung und Gesetz der Gottheit erscheinen, sondern greift auch als reales, gestaltendes Prinzip in die Bildung dieser natürlichen Verhältnisse ein. Der absolute ethische Gehalt derselben tritt auf diesem Standpunkt noch nicht in das Bewusstsein: das Sittliche erscheint noch im Gewand der Religion und geht in dieser auf. Die geistige Religion dagegen, welche ja erst auf einer höheren Entwicklungsstufe eintreten kann, findet jene Verhältnisse schon vor; aber auch sie bleibt nicht gleichgültig gegen dieselben, sondern tritt mit dem Anspruch auf, dass sie nur in ihrer Beziehung auf die Religion ihre wahre Bedeutung erhalten; doch ist diese Beziehung nicht die unmittelbare, sondern sie setzt den sittlichen Inhalt jener bürgerlichen Verhältnisse heraus und führt den Menschen dahin, in allen Formen des socialen Lebens rein sittliche Verhältnisse zu erblicken; dies jedoch nicht, um diese Sittlichkeit als ein Absolutes für sich stehen zu lassen, sondern sie behält sich vor, erst durch Zurückführung jener Verhältnisse zu sich ihnen eine höhere Weihe und hierdurch erst ihren wahren, schlechthin gültigen Werth zu ertheilen. Dieser Zusammenhang der Religion, sei es nun in der einen oder andern Gestalt, mit der Gesittung muss in einem Glauben, dessen Grundcharakter die Formen und Gegensätze des sittlichen Lebens bilden, zu einer innigen Verschmelzung werden, und eine solche ist ja der Ormuzdglaube. Dieser hat nicht

---

1) Plut. Artax. 23. — 2) Nicol. Damasc. fragm. 66. S. 401. — 3) Arrian. IV, 20. 3; Curtius IV, 42. — 4) Cyrop. III, 2, 20; Plut. Artax. 23. 29; Nicol. Damasc. fragm. 66. S. 405.

blos ethischen Gehalt, sondern der sittliche Inhalt des Menschen selbst ist es, welcher hier die religiose Vorstellung und Einbildungskraft einerseits, das religiose Gefuhl andrerseits in seine Dienste nimmt, um sich aus ihnen ein Gefass von den erhabensten, herrlichsten, reinsten Formen zu bilden, wie es allein würdig ist, diesen göttlichen Inhalt in sich zu bergen. Wie sich der ethische Grundcharakter durch diesen ganzen Glauben hindurchzieht, wie er auch die natürlichen Elemente durchdringt und vergeistigt, haben wir gesehen. Das Verhältniss der beiden Reiche ist der Ausdruck eines Volksgeistes, welcher den sittlichen Kampf des Menschen im Innersten empfindet, seine sittliche Bestimmung sicher und klar als die Wahrheit des menschlichen Lebens ergreift, namentlich aber den Gegensatz hierzu, das Bose mit sittlichem Ernste auffasst und den Schmerz der Sunde aufs Tiefste fuhlt. Welch reine Vorstellung aber der Iranier von dem Guten hatte, beweist der geistige Begriff seines hochsten Gottes und das sichtbare Ringen, in dieser geistig sittlichen Personlichkeit nicht nur alle ubrigen Gotterwesen, sondern uberhaupt alles Endliche aufgehen zu lassen. Da dies nicht gelingt, entfaltet sich sein Wesen in einer Reihe sittlicher Genien, und auch die naturlichen Gottheiten erhalten als Glieder seines Lichtreichs sittliche Bedeutung. Hieraus ergab sich die sittliche Aufgabe des Menschen, deren Hauptinhalt ist, das Gute mit Hulfe des Ormuzd zu fordern, das Bose auf jede Weise zu bekampfen und fern zu halten. Ein machtiger Sporn zur Erfullung dieser Pflichten lag, wie wir gesehen haben, in dem Glauben an den endlichen Sieg des Guten und an die Belohnung des reinen Lebens und Bestrafung des Bosen; und auch die Vorstellungen von dem jenseitigen Zustand der Seligkeit — wie frei von aller Sinnlichkeit, wie rein und geistig sind sie! Dieser Glaube trat hervor in einem reinen und geistigen Kultus, welcher sich nicht nur neben der semitischen Ausschweifung im schonsten Lichte zeigt, sondern uns auch das fur das sittliche Gefuhl so widerliche Schauspiel des Marktens mit den Gottern um ihre Gunst, das uns bei den meisten Volkern des Alterthums entgegentritt, erspart.

Eine solche Religion muss auf die ganze Anschauung und Bildung des iranischen Volks, also namentlich auch auf die Gestaltung seiner socialen Verhältnisse einen unberechenbaren Einfluss gehabt haben. Es fragt sich nun aber, welche jener beiden Formen der Einwirkung der Religion auf das Leben auf die zoroastrische anzuwenden sei? Wenn wir diese Frage apriorisch aus dem allgemeinen Charakter der Ormuzdreligion beantworten mussten, so konnte sie uns in ziemliche Verlegenheit setzen. Denn die Ormuzdreligion ist weder blose Naturreligion im gewohnlichen Sinn, noch auch eine rein geistige Religion, sondern die Verschmelzung dieser beiden Religionsformen ist eben ihr eigenthümlicher Charakter. Sie gleicht darin dem geistigen Naturwesen, dem Menschen, das Natürliche bildet ihre Basis, aus welchem sich als aus dem Dyna-

mischen das Geistige als die Energie durch einen Entwicklungsprozess herausbildet. Deshalb kann sie an sich betrachtet in jenen beiden Formen auf das sittliche Leben einwirken; nun aber hierüber etwas zu bestimmen, muss man die geschichtlichen Umstände ins Auge fassen. In dem Lande, wo die zoroastrische Religion zuerst auftrat, im Osten Irans, wirkte sie wohl auch auf die Bildung der socialen Verhältnisse gestaltend ein. Dass die Griechen nicht blos von einem Zoroaster als Stifter des Ormuzdglaubens, sondern auch als bürgerlichem Gesetzgeber wissen, ist bereits erwähnt, wie dies ja auch eine ganz gewöhnliche, schon von den Alten bemerkte Erscheinung im Alterthum ist, welche in der Natur der Sache begründet war. Ein deutliches Zeugniss für jene Einwirkung ist eine Bestimmung unter den religiösen Pflichten des Iraniers, die gute Schöpfung des Ormuzd zu pflegen, namentlich aber das Land anzubauen, Gärten anzulegen und Bäume zu halten. Diese Bestimmung lässt uns nun auch errathen, in welcher Periode der Entwicklung der Baktrer oder des iranischen Ostens das zoroastrische Gesetz gegeben wurde: offenbar, als man eben im Begriff war, vom nomadischen Zustand zu festen Wohnsitzen überzugehen, als man den Werth des Ackerbaus und der sich auf diesem erhebenden Bildung erkannt hatte. Doch muss dieser Erkenntniss, welche auch wohl nur die Einsichtigeren hatten, der wirkliche Zustand noch nicht entsprochen haben, die feste Ansiedlung noch nicht in umfassender Weise durchgeführt gewesen sein, da das religiöse Gesetz diese als eine Hauptpflicht auferlegen musste. Nehmen wir nun noch die Zeit hinzu, die sich annäherungsweise für Zoroaster ergeben hat, so stand es wahrscheinlich so, dass im Mittelpunkt des Ostens, in der Hauptstadt, diese Forderung der erblühenden Bildung schon verwirklicht war, wie wir ja auch für die Entstehung des Ormuzdglaubens einen ziemlichen Grad von geistiger Bildung in Anspruch nehmen mussten, während dagegen auf dem Land in dieser Beziehung noch viel zu wünschen übrig war. Daraus müssen wir schliessen, dass die zoroastrische Religion im Osten in die Gestaltung der socialen Verhältnisse wirksam eingriff, dass sie daher auch dort in ihrem ganzen Umfang durchgeführt wurde, wie wir dies z. B. von der Vorschrift über das Begraben bestimmt wissen. Für alles Weitere aber fehlen uns die Nachrichten der Alten gänzlich, und von der Gestalt des Volkslebens im östlichen Iran haben wir gar keine Kunde.

Etwas anders verhält es sich nun aber bei dem Westen. Wann sich die zoroastrische Religion von Baktrien aus nach Medien verbreitet habe, ist schwierig auch nur zu muthmassen: über die Art vollends, wie diese Religion in Medien eingeführt worden, wie sich namentlich die magische Priesterschaft gebildet habe, lassen sich nicht einmal Vermuthungen aussprechen, so sicher auch die Thatsache selbst ist, wie eben die übereinstimmende Art der Bestattung bei den Magiern und Baktrern beweist. Wenn nun schon Herodot

die Magier einen Stamm der Meder nennt, so zeigt dies, dass man zu seiner Zeit den Priesterstand für so alt hielt, wie diesen Stamm, dass man also von einer Entstehung desselben nichts mehr wusste; dem Dejokes werden ferner von der Sage Anordnungen zugeschrieben, welche dem zoroastrischen Gesetz eigenthümlich sind, wie die, dass man vor einem Andern nicht ausspeien durfe[1]: Beides weist, wenn auch natürlich keineswegs mit Sicherheit, darauf hin, dass die zoroastrische Religion nicht erst nach Dejokes nach Medien kam, keinenfalls aber viel später als Dejokes, da von diesem an die Geschichte des Mederreichs immer bekannter wird. Da sich aber auf der andern Seite für Zoroaster die Zeit zwischen dem 11. und 13. Jahrhundert ergab, und, wie wir annehmen mussten, die medische Bildung etwa mit der assyrischen Eroberung ihren Anfang nahm, ein gewisser Grad von Bildung aber auch für die zoroastrische Religion vorausgesetzt werden muss, so wird man, die geschichtlichen Verhältnisse im Allgemeinen betrachtet, die Einführung des Ormuzdglaubens in Medien nicht zu hoch, schwerlich weit über Dejokes' Zeit hinaufsetzen dürfen. Dass die Anschauungen, die Sitten und Gebräuche, damit auch die socialen und bürgerlichen Verhältnisse wenigstens in ihren Hauptzügen schon eine bestimmte Gestalt gewonnen hatten, als der Ormuzdglaube nach Medien kam, lässt sich somit als wahrscheinlich annehmen, auch die einheimische Sitte des Begrabens weist darauf hin, wie denn überhaupt die medische Kultur wohl älter sein dürfte, als man gewöhnlich annimmt. So hat wohl für Medien weniger jene unmittelbare Art der Einwirkung der Religion auf die Gestaltung der socialen Zustände, auf Sitten und Gebräuche Statt gefunden, als die andere, der Vergeistigung und Erhebung der schon bestehenden sittlichen Verhältnisse und Lebensformen, wie dies z. B. beim Königthum deutlich hervortritt. Doch ist auch hierfür ein weiterer Nachweis nicht möglich, da sich die Nachrichten der Alten über den Kulturzustand Mediens fast ganz auf Schilderungen der Pracht, Ueppigkeit und Verdorbenheit des medischen Hofs beschränken.

Reicher sind unsere Quellen für die socialen Zustände der Perser, so dass wir in Beziehung auf diese auch weitere Aufschlüsse über den Zusammenhang der Religion mit der Sitte zu erwarten haben. Bei den Persern stellt sich nun das Verhältniss der Religion zu der schon vorhandenen Bildung ohne Zweifel etwas anders als bei den Medern. Wir haben oben gesehen, dass die Perser hinter der medischen Bildung um eine ziemliche Zeit zurückgeblieben sind, und die alte patriarchalische Lebensweise der alten Arier länger beibehalten haben. Es fragt sich nun auch hier, wann wohl die zoroastrische Religion sich in Persien Eingang verschafft hat? Trotzdem dass die Perser der feineren medischen Bildung nicht folgten, waren nach den einstimmigen Berichten der Alten ihre

1) Herod. I, 99 cfr. Duncker II, S. 343.

Sitten doch den medischen ganz ähnlich, es fand also ein enger Zusammenhang und wohl auch ein lebhafter Verkehr zwischen den beiden Stämmen Statt. Wenn also die Meder die zoroastrische Religion nicht lange vor Dejokes angenommen haben, so ist wahrscheinlich, dass sich dieselbe nicht gar zu lange nachher auch zu den Persern verbreitete. Dass die Perser dieselbe nur durch Vermittlung der Meder erhielten, beweist der Umstand, dass sie keine eigene Priesterschaft hatten, sondern die medische später annahmen. Wann das Letztere geschah, gibt Xenophon wahrscheinlich richtig an. Er theilt nämlich mit, dass Kyros am Schluss seiner Regierungszeit die Magier auch zu Priestern der Perser eingesetzt habe, und dass seither sich die persischen Könige in ihrer Götterverehrung nach den Vorschriften der Magier richteten [1]). Damit ist aber keineswegs gesagt, dass mit der Priesterschaft auch erst die zoroastrische Religion nach Persien kam; diese konnte vielmehr recht wohl ohne jene da sein, und dass dies wirklich der Fall war, darauf weist nicht blos der noch sehr einfache Höhenkult bei Herodot hin, bei welchem die Betheiligung des Laien noch viel mehr hervortrat als später; sondern auch die Angabe des Strabo [2]), dass Kyros vor Annahme dieses Namens Agradatos d. h. Ahuradata „von dem Herrn gegeben“ [3]) geheissen habe. Auch in den Inschriften des Darius kommt Auramazda schon ganz gewöhnlich als der höchste Gott vor. So wird man annehmen müssen, dass die Ormuzdreligion zwar erst durch die Meder und nachdem sie sich bei den Medern verbreitet gehabt, bei den Persern Eingang gefunden habe, aber vor dem Eintreten der Perser in die Weltgeschichte, also auch vor der Annahme der höheren medischen Bildung. Darf man sich nun wirklich die Entwicklung dieser beiden Stämme in dem genannten Verhältniss denken, so waren zu der Zeit, als die Perser den Ormuzdglauben annahmen, die socialen Verhältnisse im perischen Stamm noch nicht so entwickelt, wie dies bei den Medern, als dieser Glaube zu ihnen kam, der Fall gewesen sein wird. Hier liegt nun der Gedanke nahe, dass der zoroastrischen Religion, eben weil sie die Zustände des persischen Stammes noch nicht so fest gestaltet angetroffen hat, eine bedeutendere und nachhaltigere Wirksamkeit auf die Entwicklung und Ausbildung der socialen Verhältnisse, also auch auf die innere Bildung und Denkweise des persischen Stamms eröffnet gewesen sei. Dass der persische Stamm von der Natur reicher begabt gewesen sei, als die übrigen iranischen, namentlich als der medische, muss man allerdings zugestehen. Aber aus der natürlichen Anlage eines Volks erklärt sich seine

---

1) Cyrop. VIII. 1, 23 die Stelle kann nur so gefasst werden, nicht, wie die Worte zu lauten scheinen, von der Einsetzung der magischen Priesterschaft überhaupt, da diese nach Xenophons eigenen Angaben selbst schon längst die gottesdienstlichen Handlungen versieht vor dieser Einsetzung — 2) Strabo XV A p 1063 — 3) vgl Duncker II S 324.

geschichtliche Erscheinung nicht unmittelbar und direkt: sie ist vielmehr nur das gemeinsame Produkt seiner Natur und der bestimmten, von Aussen herantretenden geschichtlichen Verhältnisse. Solche müssen aber wesentlich dazu beigetragen haben, dass gerade dieser Stamm uns den Charakter des iranischen Volks in seiner edelsten Gestalt und in seinem glänzendsten Licht zeigt. Wenn aber jene Annahme richtig wäre, so wäre diese merkwürdige Erscheinung auf ein Mal erklärt Und dies ist keine blose Hypothese. Der persische Stamm ist jedenfalls derjenige, welcher den Geist des Ormuzdglaubens am Reinsten in sich aufgenommen und ihm in der Wirklichkeit, in den sittlichen Formen des Lebens den getreuesten Ausdruck gegeben hat. Den Baktrern gegenüber könnte die Wahrheit dieser Behauptung allerdings zweifelhaft erscheinen, da bei ihnen die zoroastrische Religion entsprungen ist und wohl auch die äusseren Bestimmungen des Religionsgesetzes am Vollständigsten durchgeführt waren. Aber die Durchführung der äusseren Formen ist noch nicht die Darstellung des geistigen Inhalts des Ormuzdglaubens; und wenn auch die Baktrer eine eigene Bildung gehabt haben, so ist diese theils der medisch-persischen gegenüber nicht hoch anzuschlagen, theils kommt es hier auf die Vollkommenheit der äusseren Bildung, wenn nur ein gewisser Grad einer solchen vorhanden ist, viel weniger an, als auf die innere Bildung des Geistes Das Gleiche gilt auch den Medern gegenüber Weder Meder noch Baktrer haben jene edlen Züge des Charakters aufzuweisen, welche bei den Persern hervortreten: der Sinn für alles Hohe und Grosse, namentlich für Freiheit, der äussere Anstand im ganzen Auftreten, die Besonnenheit und Mässigkeit, im Verkehr mit Andern aber die strengste Beobachtung der Pflicht der Wahrhaftigkeit. Wenn wir diese Züge zum Theil auch bei jenen beiden andern Stämmen, ausserdem noch bei den übrigen Iraniern, namentlich den Sogdianern, finden, so spricht dies nicht gegen jene Annahme, sondern im Gegentheil für sie: es waren die Züge des iranischen Volkscharakters überhaupt, sie waren nicht der ausschliessliche Besitz der Perser, sondern das gemeinsame Eigenthum aller iranischen Stämme; aber die Perser haben diese Züge am Glänzendsten entwickelt, bei ihnen haben sie eine bestimmte und feste Gestalt in den Formen des Lebens gewonnen. Wenn nun aber, wie sich leicht nachweisen lässt, der persische Charakter und das persische Leben nicht nur den einzelnen Bestimmungen des zoroastrischen Gesetzes, sondern, worauf es viel mehr ankommt, dem ganzen Geist des Ormuzdglaubens auffallend entsprechen, was liegt näher, denn das Letztere als die Ursache, das Erstere als die Wirkung zu betrachten? Dass aber ein so enger Causalzusammenhang möglich war, zeigen die geschichtlichen Verhältnisse, welche für das Uebergehen der Religion in das Leben bei den Persern besonders günstig waren. Doch wäre es zu viel, aus den geschichtlichen Verhältnissen Alles erklären zu wollen; sie sind nur die

unerlässlichen Bedingungen, welche auch die reichsten und schönsten Anlagen erfordern, um sich frei entfalten zu können.

Die übrigen Stämme Irans haben, wie wir gesehen, grösstentheils die alte nomadische Lebensweise beibehalten, da die Beschaffenheit ihres Landes dies gebot. Wenn auch einige Ackerbau trieben, so haben wir doch von einer andern Kultur als der baktrischen und medisch-persischen keine Kunde. Ebenso wenig wissen wir, wie weit sie den Ormuzdglauben angenommen, und wie weit derselbe auf ihre Gesittung Einfluss gehabt hat. Wie diese Gesittung, so wird auch der Einfluss des Glaubens auf dieselbe die Gränzen nicht überschritten haben, welche die nomadische Lebensweise von selbst steckt. Da hingegen bestimmte Zeugnisse dafür sprechen, dass Sitten, Gebräuche und Sprache aller iranischen Stämme ähnlich waren, so wird sie auch ein gemeinsames Band des Glaubens zusammengehalten haben. Da sich aber die ungebildeteren Stämme theils der medisch-persischen, theils der baktrischen Kultur angeschlossen haben, und wir von der letzteren so gut wie Nichts wissen, so wird sich die Darstellung der iranischen Sitte so ziemlich ganz auf die persische beschränken, und nur selten wird es uns vergönnt sein, einen Blick auf die andern Stämme zu werfen.

I. Die Formen des sittlichen Lebens.

1. Die Lebensweise der Perser.

Die Theilung des iranischen Volks in Nomadenstämme und solche, welche Träger der iranischen Bildung wurden, wiederholt sich innerhalb des persischen Stammes selbst wieder, indem nur ein verhältnissmässig geringer Theil es war, welcher den persischen Namen so hoch berühmt gemacht hat. Diesen Unterschied unter den Persern selbst gibt Herodot ausdrücklich an: „Die Perser zerfallen in mehrere Stämme, diejenigen, von welchen alle andern Perser abhängen, sind die Pasargaden, Maraphier und Maspier. Von diesen sind die Pasargaden die ersten, zu ihnen gehört auch das Geschlecht der Achameniden, aus welchem die persischen Könige stammen. Die andern Perser aber sind folgende: die Panthialaer, Derusianer, Germanier. Diese alle treiben Ackerbau, die andern dagegen sind Nomaden, nämlich die Daer, Marder, Dropiker und Sagartier“ [1]. Der vornehmste persische Stamm war also der der Pasargaden, dieser bildete den Hof des Perserkönigs, ihm gehörten in der Regel die Grossen und Beamten der Perser an, so dass man sagen kann: Alles, was die Geschichte Grosses und Glänzendes vom Perservolk berichtet, ist nur von diesem herrschenden Stamm zu verstehen. Da aber der persische Hof ganz in die Bil-

1) Herod. I, 125

dung und das Ceremoniell des früheren medischen Hofs eintrat und sich beinahe immer ausserhalb Persiens, in Egbatana, Babylon oder Susa aufhielt, die zurückgebliebenen Perser dagegen ihre frühere Lebensweise beibehielten [1]), so muss man bei allen Nachrichten über die äusseren Sitten der Perser, welche von der Zeit nach dieser Trennung sprechen, darauf sehen, welcher Theil gemeint sei, der Hof oder das in Persien gebliebene Volk, wie auch schon die Alten hierauf geachtet haben [2]). Nur durch diese Unterscheidung von Zeit und Personen ist es möglich, die verschiedenen, zum Theil widersprechenden Angaben sich zu recht zu legen.

Den engen Zusammenhang zwischen der Natur des persischen Lands und der Lebensweise der Perser haben schon die Alten häufig bemerkt. Das Land war grösstentheils rauhes Bergland, welches keinen Wein und keine Feigen und sonst nichts Gutes darbot, so dass die Perser, ehe sie die Lyder unterwarfen, keinen Genuss und nichts Gutes hatten [3]). Xenophon sagt von den Persern seiner Zeit, dass die in ihrem Heimathland wohnenden geringe Kleider und eine einfache Lebensweise haben [4]), weshalb sie sich durch Standhaftigkeit und Ausdauer gegen Hunger, Durst und Anstrengung jeder Art auszeichneten [5]): also das gerade Gegentheil von der Weichlichkeit und Pracht, welche am persischen Hof herrschte. Ihre Kleidung war gering [6]), nach Herodot von Leder [7]). Mit der dürftigen Beschaffenheit des persischen Landes, zugleich aber gewiss auch mit der ängstlichen Sorgfalt für Reinlichkeit hängt die von den älteren Schriftstellern so sehr gerühmte Mässigkeit der Perser zusammen [8]), namentlich ihre Enthaltsamkeit im Essen. Nach Herodot geniessen sie wenig Mehl-(Haupt-)speisen, aber vielerlei Zukost (oder Nachtisch), welche aber nicht auf ein Mal, sondern nach einander aufgetragen wurden [9]). Xenophon gibt als ihre gewöhnliche Speise Fleisch und Brot an [10]). Die Mässigkeit im Essen wurde auch am persischen Hof eingehalten, nur legte man hier auf die Mannigfaltigkeit der Gerichte [11]) und die Pracht des Geräthes grossen Werth. Von Heraklides, welcher in der letzten Zeit des Perserreichs lebte, ist uns eine gewiss richtige Bemerkung hierüber aufbehalten. „das Mahl des Königs, sagt er, wird Einem, der nur davon hört, üppig erscheinen, bei genauerer Betrachtung aber zeigt es sich als frugal und sparsam angeordnet, und dies gilt ebenso von den andern Persern, die zu gebieten haben" [12]). Diese bei der sonstigen Pracht und Weichlichkeit des

1) Cyrop. VII, 5, 67 cfr. Herod. IX, 122. — 2) Cyrop. VIII, 8. — 3) Herod. I, 71 cfr. Arrian V, 4, 5. — 4) Cyrop. IV, 5, 45. VII, 5, 67; Herod. IX, 122. — 5) Cyrop. I, 5, 12. — 6) Cyrop. I, 3, 2. — 7) Herod. I, 71. — 8) Cyrop. I, 2, 16 Xenophon bezeugt dies ausdrücklich noch für seine Zeit; Strabo XV p. 1068. — 9) Herod. I, 133. — 10) Cyrop. I, 3, 1. Strabo XV p. 1066. — 11) Strabo XV, p. 1067. — 12) Heraclides Cumanus fragm. 2 bei Müller. Die entgegengesetzte Behauptung Xenophons Cyrop. VIII, 8, welche der obigen I, 2, 16 widerspricht, dass die früheren

persischen Hofs gewiss sehr anzuerkennende Tugend treffen wir noch in der Sasanidenzeit. Ein üppiges Mahl vermeiden sie, sagt Ammian von den Persern seiner Zeit: mit Ausnahme der königlichen Mahlzeit sei bei ihnen keine Stunde für ein Vormahl (prandium) bestimmt, sondern Jedem sei sein Magen seine Uhr, und wenn dieser mahne, esse man das nächste Beste, und Niemand nehme, wenn er satt sei, noch überflüssig Speisen zu sich [1]). Anders dagegen scheinen sie es mit dem Trinken gehalten zu haben, wenigstens am Hof, während in Persien selbst grossentheils kein Wein wuchs. Herodot sagt zwar „dem Wein sind sie sehr ergeben", aber aus mancherlei Nachrichten, z. B. einer Aeusserung des jüngeren Kyros und der ganz gleich lautenden Grabaufschrift des Darius I. welche beide eine Ehre darein setzen, viel Wein ertragen zu können [2]), aus der ausdrücklichen Versicherung, dass sich der König nur am Mithrafest berausche, wie endlich aus der Bemerkung, dass das alte Gesetz der Perser die Trunkenheit bestrafe, scheint man schliessen zu dürfen, dass man zwar viel getrunken, aber die Trunkenheit, wenigstens in der früheren Zeit, gemieden hat; und wenn sie auch später am Hof einriss [3]), so versichert uns dagegen Ammian, dass die Perser seiner Zeit Trinksucht „wie die Pest" meiden [4]). Strabo sagt von den Persern seiner Zeit ganz allgemein „ihre meisten Sitten sind mässig [5])."

Von der Einfachheit der Perser, welche sich nur in wenigen Stücken auf den persischen Hof erstreckt, bietet nun aber die von den Medern überkommene berüchtigte Pracht und Weichlichkeit eben dieses Hofs das gerade Gegentheil dar; die Griechen, welchen das Hofleben einer Monarchie etwas Merkwürdiges war, werden nicht müde, uns den Aufwand desselben zu schildern, wobei es ihnen jedoch auch meistens ersichtlich darum zu thun ist, die Schattenseite davon hervorzukehren. Sie erzählen von der Weichlichkeit und überladenen Pracht des Anzugs, vom Luxus des königlichen Mahls, zu welchem die ausgesuchtesten Speisen aus den entferntesten Theilen des Reichs herbeigeführt werden mussten und dessen Genuss noch durch Spiel und Tanz erhöht wurde, von der ungeheuren Menge der Bedienten und Hofleute, von der Kostbarkeit der Geräthe und der reichen Einrichtung des ganzen Königspalastes [6]). Bei der sittlichen Würdigung dieses ungeheuren Luxus

---

Perser nur ein Mal, die jetzigen den ganzen Tag essen, erklärt sich wohl eben aus der Menge der vorgetragenen Speisen. Uebrigens ist die Authentie dieses Kap., welches die Perser auf jede Weise heruntersetzt, schon stark bezweifelt worden, so Schulz De Cyropaediae epilogo Xenophonti abjudicando Halle 1806.

1) Ammian XXIII, 6. — 2) Plut. Artax 6; Athenaeus X, 45 p. 91 — 3) Maximus Tyrius dissert. XXVIII, 4. — 4) Heraclides Cum. frgm. 2 — 5) Strabo XV p. 1068 τὰ μὲν οὖν ἔθη σωφρονικὰ τὰ πλείω — 6) Hierfür wären natürlich unzählige Stellen anzuführen. Einige aus den Hauptschriftstellern sind: Herod. I, 135; VII, 83; Cyrop VIII, 1, 40; 3, 9 ff.; 8, 16 ff.; Plato Alcib. I p. 122 C; Ctes. frgm. Pers. 10 11; Curtius VI, 8;

werden wir uns aber auf einen etwas anderen Standpunkt stellen müssen, als die Alten, welche darin nur eine alles Mass überschreitende Ueppigkeit erblickten. Ein prächtiges Hofleben ist die nothwendige Folge eines despotischen Staats, in welchem sich um den König natürlich alles Grosse und Glänzende sammelt; nimmt man den natürlichen Hang der Perser zu dem Grossartigen und Majestätischen, insbesondere aber die übertriebenen Vorstellungen von der Hohheit und Würde des Königthums hinzu, so ist leicht erklärlich, wie dieser Glanz des medischen und persischen Hofs sich nicht nur ganz von selbst bildete, sondern wie König und Volk ganz bewusst einen grossen Werth darauf legten. Auch den Griechen ist dies nicht entgangen. Xenophon sagt einmal, er glaube an Kyros bemerken zu müssen, dass er der Ansicht war, man müsse die Unterthanen durch einen gewissen Zauber blenden, und deshalb habe er mit den Grossen des Reichs die medische Hofsitte angenommen[1]. Mit ebenso viel Recht aber bringt ein Schriftsteller aus Alexanders Zeit, Heraklides von Pontus, die Prachtliebe der Perser mit ihrem auf das Hohe und Edle gerichteten Sinn in Verbindung: „alle, welche den Genuss hochschätzen, sagt er, und ein prunkvolles Leben führen, sind hochherzig und von edler Gesinnung, wie die Perser und Meder. Denn sie schätzen vor allen Andern den Genuss, während sie dabei die männlichsten und hochherzigsten der Barbaren sind"[2]. — Diese Züge des persischen Lebens lassen den Einfluss der zoroastrischen Religion nicht verkennen; die Prachtliebe nicht weniger, als die Einfachheit und Mässigkeit finden ihre Anknüpfungspunkte in den Geboten und in dem Geist der Ormuzdreligion. Diese ist eine Folge des Gebots, „sich rein zu halten von Allem, was Leib und Seele befleckt, während jene darauf hinweist, wie der Glanz und die Erhabenheit der Lichtreligion den Perser antrieb, auch auf das Grosse und Prächtige auf Erden seinen Sinn zu richten.

2. Die Erziehung.

Die merkwürdigste und schönste Form, durch welche sich der sittliche Geist des Perservolks im Leben verwirklichte, ist die bekannte persische Erziehung, welche schon frühe in die Seele des jungen Persers die Gesinnung pflanzte, die den Mann bei allen seinen Handlungen leiten sollte, und die den Leib vorbereitete und stählte, damit er einst als tüchtiger Bürger mit der That seinem Vaterlande dienen konnte. Diese Erziehung, welche schon zur Zeit der Mederherrschaft am Hof des persischen Stammfürsten zu Pasargadä bestanden hat und von den Persern auch zur Zeit ihrer

---

Strabo XV p. 1067. Ausführliche Schilderungen finden sich bei Dinon frgm. 15 16. 18, namentlich bei Heraclides Cuman. frgm. 1 und 2 bei Müller

1) Cyrop. VIII, 1, 40 ff. — 2) Heraclides Ponticus bei Müller

Herrschaft beibehalten wurde, steht im Orient ganz einzig da und fiel auch den Griechen so auf, dass sie schon seit Herodot [1]) in Griechenland bekannt war. Dieser berichtet, die Perser lehrten ihre Söhne vom fünften Jahre an bis zum zwanzigsten [2]) nur drei Dinge: Reiten, Bogenschiessen und die Wahrheit reden. Vor dem fünften Jahre komme der Knabe dem Vater nicht zu Gesicht, sondern halte sich bei den Weibern auf, und zwar, wie Herodot meint, damit sein etwa eintretender Tod in dieser Zeit dem Vater keine Betrübniss mache. Eine sehr ausführliche Schilderung dieser Erziehung gibt Xenophon in seiner Cyropädie. Die Glaubwürdigkeit dieser Schilderung ist schon vielfach in Zweifel gezogen worden, und zwar hauptsächlich von der allerdings richtigen Bemerkung aus, dass bei der Verschiedenheit der Bildung und der grossen Zahl der persischen Stämme diese Einrichtung gewiss nicht im ganzen persischen Volk durchgeführt werden konnte. So ist es aber auch bei Xenophon gar nicht gemeint, sondern er selbst beschränkt sie, wie aus seiner eigenen Beschreibung hervorgeht, auf die Knaben der persischen Grossen. Wenn er sagt, dass der Ort dieser Erziehung ein freier Platz sei vor dem Königspalast und den obrigkeitlichen Gebäuden, so ist ja dies nur die Hauptstadt Pasargadä. Dahin müssen, sagt er, die jungen Perser, welche ihren Knaben jene Erziehung angedeihen lassen wollen, dieselben schicken, und obgleich kein Perser durch das Gesetz hiervon ausgeschlossen sei, so konnten dies doch nur die Reicheren [3]). Da nun Pasargadä zugleich die Stadt des Stamms der Pasargaden ist, und Xenophon ausdrücklich sagt, dass nur die also Erzogenen zu Ehrenstellen gelangen können, so kann kein Zweifel mehr sein, dass nach Xenophons eigener Meinung die von ihm beschriebene Erziehung zunächst nur dem Stamm angehörte, welcher früher das Hoflager des Stammesfürsten, später den Hof des ganzen Reichs ausmachte. In einer andern Schrift, der Anabasis, sagt Xenophon dies ausdrücklich, „dass alle Knaben der vornehmen Perser an der Pforte des Königs erzogen wurden“ [4]). Die von ihm beschriebene Einrichtung ist der Hauptsache nach folgende [5]). Auf einem freien Platz vor dem Königspalast versammeln sich täglich alle Knaben, Jünglinge und Männer nach den vier Altersklassen auf vier abgesonderten Räumen; die Classen stehen unter besonderen Verstehern, welche für die jüngeren Classen allemal aus den älteren genommen sind. Die Knaben, welche in den Unterricht gehen, lernen fortwährend Gerechtigkeit, wie die Knaben sonst Lesen und Schreiben lernen, und zwar so, dass die Vorsteher über ungerechte Handlungen und Streitfälle Recht sprechen und sie bestrafen, besonders wegen Verläumdung und Undank. Ausserdem müssen sie sich im Gehor-

1) Herod. I, 136. — 2) Nach Herod. I, 209 beginnt die Waffenfähigkeit erst nach zurückgelegtem 20. Jahr. — 3) Cyrop. I, 2, 15. — 4) Anabasis I, 9, 3. — 5) Cyrop. I, 2.

sam üben, besonders aber auch in der Mässigkeit im Essen und Trinken, im Bogenschiessen und Speerwerfen. Dies bis zum 16. oder 17. Jahr, dann treten sie in die Classe der Jünglinge über, in welcher man etwa 10 Jahre bleibt. Die Jünglinge setzen die Uebungen der Knaben fort, ihre Hauptbeschäftigung ist aber die, der Regierung zu verschiedenen Geschäften zu dienen, zum Bewachen und Aufspuren von Verbrechern, zum Festnehmen von Räubern u. drgl. Daneben begleiten sie den König auf die Jagd, welche bei ihnen als eine Vorübung für den Krieg gilt, und wobei es natürlich an Abhärtung jeder Art nicht fehlt. Die Classe der Männer, welche 25 Jahr in Anspruch nimmt, bildet im Krieg die Schwerbewaffneten, im Frieden besorgen diese die Staatsämter, welche nur mit Männern besetzt werden, welche diese Erziehung durchgemacht haben. Die Greise, aus welchen die vierte Classe besteht, ziehen nicht mehr ins Feld, werden aber auch noch für den Staatsdienst, namentlich als Richter verwendet. — Ob das Einzelne gerade so geordnet gewesen sei, wie Xenophon berichtet, lässt sich freilich nicht mit Sicherheit sagen. Sicher ist aber, dass die Grundzüge dieser Schilderung ganz mit der persischen Denkweise übereinstimmen, und die Hauptsache davon, die Grundsätze, nach welchen diese Erziehung sich richtete, und die verschiedene Art, wie sie auf die verschiedenen Altersklassen angewandt wurde, ist auch durch die andern Schriftsteller so gut bezeugt, dass im Vergleich mit dem, was geschichtlich feststeht, dasjenige, was etwa auf Rechnung der idealisirenden Beschreibung Xenophons zu setzen ist, nur untergeordnete Bedeutung hat und ohne Nachtheil fallen kann. Der nächste nach Xenophon, welcher von der persischen Erziehung spricht, ist Nikolaus Damascenus. „Kyros, berichtet er, war in der Philosophie der Magier erfahren, in welcher er erzogen wurde, er wurde in Gerechtigkeit und Wahrheit unterrichtet und in gewissen vaterländischen Gebräuchen, welche für die Vornehmen der Perser bestehen"[1]. Auch Strabo bringt darüber noch manches nicht blos Eigenthümliche, sondern auch ächt Persische bei, so dass er jedenfalls noch andere Quellen als den Herodot und Xenophon benutzt haben muss. Er lässt die Erziehung vom 5. bis 24. Lebensjahr gehen und gibt als Gegenstand des Unterrichts Bogenschiessen, Speerwerfen, Reiten und Wahrhaftigkeit an; auch sagt er, dass ihre Lehrer beim Unterricht auch die Mythendichtung mit dem Nützlichen verbinden und ihnen die Thaten der Götter und der grössten Männer vortragen. Sie treiben ferner auch nach ihm körperliche Uebungen aller Art und suchen ihren Leib durch Abhärtung und Mässigkeit zu stählen. Sehr bemerkenswerth ist, dass sie nach Strabo das Viehhüten lernen und des Abends nach vollbrachter Arbeit sich in der Baumzucht, im Wurzelabschneiden und im Verfertigen von Jagdnetzen üben[2]. Besondere Sorgfalt wurde

---

1) Nicolaus Damascenus frgm. 67. — 2) Strabo XV p. 1066.

aber natürlich auf die Erziehung des Erbprinzen verwandt, welche uns Plato schildert. „Nach seiner Geburt wird er nicht einer Amme, sondern Eunuchen anvertraut, welche die ganze Pflege für ihn übernehmen, namentlich aber dafür zu sorgen haben, dass er einen schönen Wuchs bekommt. Mit dem siebenten Jahr lernt er Reiten und Jagen, mit dem vierzehnten kommt er unter die Aufsicht der königlichen Pädagogen, vier auserwählter Perser, von welchen ihn der Weiseste in der Magie des ormuzdischen Zoroaster unterrichtet, daneben auch in den Königsgesetzen; der Gerechteste ihn lehrt, das ganze Leben lang die Wahrheit zu sprechen, der Besonnenste die Freiheit von Begierden, der Mannhafteste Muth und Tapferkeit" [1])

Den Werth der geschilderten Einrichtung hat man schon zu hoch, aber auch schon zu niedrig angeschlagen. Xenophons Beschreibung darf man keineswegs für baare Münze nehmen. Er knüpft an die geschichtlichen Zustände, die er in Persien traf, nur an, um auf dieser Grundlage mit Hülfe der Ideen über die beste Verfassung und Erziehung, die damals in Griechenland Gegenstand philosophischer Untersuchungen waren, ein Musterbild für die Griechen aufzustellen. Die persische Erziehung hatte viel reellere, praktischere Zwecke; sie sollte eine Schule sein zur Ausbildung tüchtiger Beamten und Feldherrn, und wurde deshalb unter den Augen und im Dienste der Regierung ausgeführt, was ja schon daraus deutlich ist, dass nach Xenophon die Jünglinge zu polizeilichen Geschäften gebraucht wurden. Dies gibt aber kein Recht, sie zu einer Anstalt des Despotismus zu machen, in welcher nur Männer erzogen werden sollten, die dem König einst mit blinder Ergebung in seinen Willen und geschickter Ausführung seiner Machtsprüche dienen sollten. Denn es ist wohl zu beachten, dass diese Schule, wenn sie auch später in diesem Sinn ausartete, doch ihrem Ursprung nach höhere und gemeinnützigere Zwecke hatte, worauf auch der Umstand hinweist, dass Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit ein Hauptgegenstand der Erziehung war; was hatten aber diese in einer blossen Anstalt des Despotismus zu schaffen? Es ist vielmehr eine ächt persische Einrichtung, die nach den deutlichen, geschichtliche Bedeutung beanspruchenden Angaben des Xenophon schon in Pasargadä am Hof des persischen Stammfürsten blühte, ein Eigenthum des persischen Adels, welches die Pasargaden an den im Uebrigen ganz medisch eingerichteten Hof mitnahmen. Und auch hier noch war diese Erziehung gewiss vom günstigsten Einfluss. Einmal dürfen wir in ihr ein Mittel sehen, welches den persischen Stammescharakter noch lange vor den nachtheiligen Einflüssen der medischen Bildung bewahren konnte. Aber auch über den persischen Hof ist wohl ihre Wirksamkeit hinausgegangen. Der glänzende Hof des Perserkönigs war der Punkt, von welchem

1) Plato, Alcibiad. Prim. p. 121 D.

aus sich wie von einem hellleuchtenden Gestirn die Strahlen nach allen Seiten über das ganze Reich ausbreiteten: die Sitte und Bildung des Hofs war für das übrige Reich massgebend, und man kann sich kaum denken, wie die persische Hoferziehung so entwickelt sein konnte, ohne dass nicht auch sonst dieser Vorgang zu einer Lebenseinrichtung der Jugend in ähnlicher Weise die Anregung gegeben hätte. Von den Satrapen, welche ihren Hof ganz nach dem Muster des königlichen einrichteten, wissen wir sogar, dass sie auch die „Erziehung an der Pforte" hatten [1]. Die Bedeutung und der Werth dieser Erziehung tritt aber darin am Hellsten ans Licht, dass gerade zu den Eigenschaften, durch welche das persische Volk sich den Namen eines edlen Volks mit Recht verdient hat, der Grossherzigkeit, Wahrheitsliebe, Gerechtigkeit und Männlichkeit, hier der Keim gelegt wurde, und dass aus dieser Aussaat eine herrliche Frucht erwachsen ist, hat die Geschichte hinlänglich gezeigt. Kein anderer Stamm Irans hat etwas Aehnliches aufzuweisen, und Plato hebt den Unterschied der persischen und medischen Erziehung sehr stark hervor: bei den Medern, sagt er, werden die Knaben den Weibern und Eunuchen anvertraut, bei den Persern freien Männern [2]. Ebenso sehr, wie die edle Gesinnung, welche die Grundlage dieser Erziehung bildet, erfüllt uns aber der hohe Verstand mit Bewunderung, mit welchem Alles darin angeordnet ist. Solche Anordnungen waren nur möglich bei einer richtigen und klaren Einsicht in Dasjenige, was nicht blos die eigene sittliche Natur des Menschen, sondern auch alle seine sittlichen Verhältnisse, namentlich die Pflichten gegen den Nächsten und das Vaterland ihm auferlegen, und in die Mittel, mit denen er zu Erfüllung jener Pflichten alle Kräfte des Leibes und der Seele tüchtig machen könne. Diese Einsicht in das sittliche Leben war auch hier offenbar geleitet von dem religiösen Glauben, zu welchem sich die Perser bekannten, und der die Entwicklung des sittlichen Lebens gerade durch Erweckung und Pflege der Tugenden anstrebt, welche eben jene Erziehung zu einer bleibenden, wesenhaften Beschaffenheit des Einzelnen zu machen sich bemühte.

3. Die Familie.

Wenn der Jüngling zum Mann geworden ist, was nach Herodot mit Zurücklegung des zwanzigsten Jahrs geschieht, nach Anderen etwas später, tritt er in die Ehe ein, um eine eigene Familie zu gründen, wozu er aber, wie es nach Xenophon scheint [3], der Erlaubniss der Eltern bedurfte. Die Schliessung der Ehe scheint nach Strabo eine religiöse Handlung gewesen zu sein, wenigstens war sie von einer symbolischen Ceremonie begleitet. Die Hoch-

1) Cyrop. VIII, 6, 10. VIII, 1, 6. — 2) Plato Leg. III p. 695 A. — 3) Cyrop. VIII, 5, 20.

zeiten, sagt er, werden am Anfang der Frühlingstagundnachtgleiche geschlossen; der Mann trete in das Brautgemach ein, nachdem er vorher einen Apfel oder Mark von einem Kameel gegessen habe, sonst aber Nichts an diesem Tag[1]. Nach Herodot war die Polygamie allgemein: „ein Jeder von ihnen heirathet viele rechtmässige Frauen und erwirbt sich noch viel mehr Kebsweiber"[2]). Dies spricht ihm Strabo nach, bezeugt aber auch sonst das Gleiche für die Bergstämme der Meder, welche alle diese Sitte hatten, so dass sogar nicht erlaubt sei, weniger als fünf Weiber zu haben. Wenn das Letztere schon eine Uebertreibung scheint, so muss vollends das dafür angesehen werden, was er hinzusetzt, dass auch die Weiber eine Ehre darein setzen sollen, viele, wenigstens fünf, Männer zu haben[3]). Die Vielweiberei scheint sich später vollends sehr gesteigert zu haben. Ammian in seiner Beschreibung der Perser seiner Zeit sagt, die Meisten seien übermässig der Geschlechtsliebe ergeben und begnügen sich kaum mit einer Menge Kebsweiber; jeder gehe seinem Vermögen nach mehr oder weniger Ehen ein; daher zersplittere sich bei ihnen in Folge der verschiedenen Genüsse die wahre Liebe und werde empfindungslos[4]). Das Gleiche bezeugt noch Agathias: obgleich es bei ihnen erlaubt sei, unzählig viele Weiber zu heirathen, so enthielten sie sich doch des Ehebruchs nicht[5]).

Um die sittliche Bedeutung der persischen Ehe zu würdigen, wäre es gewiss verfehlt, aber dieselbe vom philosophischen oder allgemein menschlichen Standpunkt aus sogleich abzuurtheilen. Vielmehr muss man sich in die Anschauungen der Perser von der Ehe und deren Bedeutung hineinversetzen. Der Perser steht hierin wie alle Orientalen nicht auf dem Standpunkt, welchem die Ehe ein rein sittliches Verhältniss ist, in dem der Mann in der vollkommenen Hingebung an ein ihm gleichstehendes Individuum des andern Geschlechts seine Ergänzung sucht und eben damit die über das Individuelle hinausgehende Pflicht an die Gattung erfüllt, sondern er fasst die Ehe rein natürlich blos vom letzteren Gesichtspunkte auf als Geschlechtsgemeinschaft zum Zweck der Fortpflanzung. Diese Auffassung führt bei der ungleichen Zeugungsfähigkeit der beiden Geschlechter von selbst auf die Polygamie, in welcher jener Zweck am Besten erreicht wird. Schon Herodot bemerkt, dass die Perser den Grundsatz hatten, dass nach dem Verdienst der Tapferkeit im Krieg das nächstgrösste eine zahlreiche Nachkommenschaft sei, und dass der König dem, welcher die meisten Kinder habe, jährlich Geschenke schicke[6]). Daher ist die Ehe nicht blos ein Verdienst, sondern sogar eine Pflicht, zunächst gegen den Staat. In den Akten der persischen Märtyrer werden die Christen ange-

1) Strabo XV p. 1066. — 2) Herod. I. 135. — 3) Strabo XI p. 798. — 4) Ammianus Marcel. XXIII. 6. — 5) Agathias II, 30. — 6) Herod. I. 136; cfr. Strabo XV p. 1066.

klagt, dass sie die Männer von der Gemeinschaft mit den Weibern abschliessen, damit sie nicht heirathen, Kinder erzeugen und so dem Konig im Krieg dienen konnten [1]). Ebenso war es naturlich eine Pflicht der Jungfrau, sich zu verheirathen, und desshalb waren namentlich die heiligen christlichen Jungfrauen in den persischen Christenverfolgungen ein besonderer Gegenstand des Hasses [2]). Dies sind so acht persische Anschauungen, dass wir diese Pflichten ohne Bedenken in die alte Perserzeit ubertragen durfen. Dieser nackte Naturalismus tritt nun aber in ein ganz anderes Licht, wenn wir sehen, wie diese Anschauungen von der Ehe in letzter Beziehung ihren Grund in den religiosen Vorstellungen haben. Eine der Hauptpflichten des Iraniers ist ja die Stärkung und Vermehrung des Ormuzdreichs. Zu diesem gehort naturlich auch der Mensch. Wer nun dafur besorgt ist, dass sich das Menschengeschlecht, vor Allem aber naturlich das Volk der Gläubigen vermehrt, wer durch Vergrosserung seiner Gemeinde die Beschaftigung und Arbeit jeder Art fordert, namentlich das angebaute und mit Baumen bepflanzte Land erweitert, der gewinnt dem ahrimanischen Reich immer mehr Boden ab und erwirbt sich um das Lichtreich ein grosses Verdienst. Wenn nun durch diese Anschauungen die Ehe, auch die polygamische, eine religiose Weihe erhalt, so darf man ihr auch vom rein sittlichen Standpunkt aus nicht alle Berechtigung absprechen. Das Verhaltniss ist, namentlich wenn man die untergeordnete Stellung des Weibes, welche ein eigenthumliches Merkmal des orientalischen Lebens ist, hinzunimmt, keineswegs ein unnaturliches, wie die Polyandrie. Es ist ja nicht das Produkt einer reflektirenden Genusssucht, sondern ein volksthumliches, naturwuchsiges Gebilde, das bei den rauhen Nomadenhorden der westiranischen Gebirge ebenso zu finden war, als am persischen Hof. Jede naturlich gewordene Form der Gemeinschaft enthalt aber nothwendig auch bis auf einen gewissen Grad einen sittlichen Inhalt. So hatte der Konig neben seinen vielen Weibern und Kebsweibern, welche sich nach Heraklides [3]) auf 360 beliefen, eine eigentliche Gemahlin, welche den Namen der Königin trug und hoch uber allen Kebsweibern stand, die vor ihr niederfallen mussten [4]). Ihre Sohne waren allein zur Erbfolge berechtigt, und ihr sehr oft bemerklicher Einfluss auf die Reichsangelegenheiten beweist, dass sie zu dem Gemahl in besonders nahem Verhaltniss stand. So war es gewissermassen doch eine geschlossene Familie, welche sich in ihrer Zusammengehorigkeit fuhlte. Ebenso war es wohl auch bei den ubrigen Persern. Die Worte des Herodot, dass jeder Perser eine grosse Menge Weiber habe, werden ubrigens nur auf die Grossen zu beziehen sein. Zur Erhaltung derselben war naturlich ein bedeutendes Vermogen erforderlich, und dass sich nach diesem die Zahl der Weiber richtete,

1) Acta Martyr. S. 181 und 188. — 2) Acta Martyr. S. 124. — 3) Heraclides Cumanus fragm. 1 bei Muller. — 4) Dinon fragm. 17 bei Muller.

bemerkt auch Ammian an der angeführten Stelle Eine vollkommene Durchführung der Vielweiberei wäre ja schon aus dem Grund unmöglich gewesen, weil sonst das Zahlenverhältniss des männlichen und weiblichen Geschlechts ein ganz abnormes gewesen sein müsste. Das Wahrscheinlichste ist, dass von den Persern, welche in ihrer Heimath ihre alte einfache Lebensweise beibehalten haben, und von den medischen Bergstämmen, von welchen Strabo spricht, nur die durch ihre Stellung oder ihren Reichthum hervorragenden, etwa die Häuptlinge, mehrere Weiber gehabt, die Andern dagegen sich für gewöhnlich mit einem Weib begnügt haben. Davon, was die Polygamie ursprünglich war, ist nun aber freilich wohl zu unterscheiden, wozu sie mit der Zeit am persischen Hof geführt hat. Sobald der natürliche Standpunkt, aus welchem die Polygamie hervorgeht, überschritten und dieselbe zum Mittel einer gemeinen Genusssucht heruntergesetzt wird, da wird die Polygamie zu einem unnatürlichen und hässlichen Verhältniss, dessen Folge nothwendig die ist, dass nun jeder Leidenschaft Thür und Thor geöffnet ist. Die Schuld hiervon trägt aber nicht das Institut selbst, sondern das Nachlassen des sittlichen Geistes bei denen, welche in der Polygamie leben; dass es bei den besten Grundsätzen und Ansichten über die Ehe zur Auflösung des ehelichen Bandes und der Familie kommen kann, zeigt die Geschichte der Römer. Diese Ausartung zeigt sich sogleich mit dem Sinken der moralischen Kraft des Perservolks, welches am Hof wenigstens ungefähr mit Xerxes beginnt. Von dieser Zeit an entrollen uns die griechischen Schriftsteller ein im höchsten Grad widerliches Gemälde von dem persischen Hofleben Einen Einblick hierein gibt schon Herodot aus der Zeit des Xerxes. Dieser begehrt zuerst seiner Schwägerin, verführt dann seine Schwiegertochter, während die unmenschliche Amestris ihre Schwägerin aufs Schmählichste verstümmelt [1]), wie ja jedes Laster immer ein Heer von andern im Gefolge hat. Namentlich aber finden wir bei Ktesias [2]) ein ganzes Register von Ausbrüchen der niedrigsten Leidenschaften, wobei sich jedoch die Bemerkung aufdrängt, dass die weibliche Natur, wenn sie einmal der Leidenschaft sich hingegeben hat, einer wahrhaft bestialischen Unmenschlichkeit, Rohheit und Bosheit verfällt, während der Mann immer noch seiner selbst mächtig bleibt, besonders der Perser. Die Schandthaten der Amestris und Parysatis hat selbst Kambyses nicht erreicht, welcher sich überdies bei Ktesias in einem mildern Lichte zeigt. Um so erfreulicher ist es, wenn uns aus eben dieser Zeit immerhin manche Beispiele von ehelicher Liebe und Treue begegnen. Masistes widersetzt sich dem Befehl seines königlichen Bruders Xerxes, dass er seine Frau entlassen solle, aufs Entschiedenste, da er sie liebe und von ihr Söhne und Töchter habe [3]); und als Darius Nothus die

1) Herod. IX, 108–113. — 2) Ctesias Pers. 28. 42. 54. 55. 59 — 3) Herod IX, 111.

Gemahlin seines Sohnes Artaxerxes (Mnemon) tödten wollte, bat dieser seine Mutter Parysatis unter einem Strom von Thränen, sie nicht zu tödten und nicht von ihm zu trennen [1]. Für die stille Treue und Liebe am häuslichen Heerd hat die Geschichte keinen Raum, wohl aber für die Laster und Verbrechen der Grossen, und wir würden sehr Unrecht thun, diese Verhältnisse des Hofs auf das ganze Volk zu übertragen. So viel Freiheit sich aber auch die Männer in der Ehe nahmen, so wurde doch dem Verderben dadurch ein Damm entgegengesetzt, dass die Frauen äusserst streng gehalten waren. Welch grossen Werth die Männer auf die Keuschheit der Frau legten, sieht man an der Angst, mit welcher Darius Kodomannus fragt, ob seine gefangene Gemahlin ihre Ehre unversehrt bewahrt habe [2]. Dies veranlasst den Plutarch zu der allgemeinen Bemerkung, dass unter allen Barbaren die Perser am Meisten in der Eifersucht in Beziehung auf die Weiber heftig und streng seien; denn nicht nur die rechtmässigen Frauen, sondern auch die Kebsweiber bewachten sie aufs Strengste, so dass sie von keinem Fremden gesehen wurden, sondern immer zu Haus eingeschlossen blieben, beim Ausgehen aber in ringsverschlossenen Wagen geführt wurden [3]. Auch im eigenen Haus sollten sie nicht vor Fremden erscheinen, was Josephus für die Zeit Artaxerxes I. bezeugt [4].

Ueber die Stellung der Familienglieder unter einander erfahren wir Weniges. Dass die Frau dem Mann vollkommen untergeordnet war, geht aus jenem ungleichen Verhältniss deutlich hervor [5]. Die Achtung der Kinder vor den Eltern muss sehr gross und dieses Verhältniss besonders heilig gewesen sein. Herodot berichtet, dass die Perser einen Elternmord für etwas ganz Unmögliches halten, und wo ein solcher vorkomme, glauben, dass das Kind nothwendig untergeschoben sein müsse [6]. Die Gewalt des Vaters über den Sohn war ganz unbeschränkt, so dass Aristoteles sagt, sie behandeln ihre Söhne wie Sklaven [7]. Sehr hohe Achtung genoss die Mutter, als die, welche dem Kind das Leben, nach persischer Anschauung das höchste Gut, geschenkt hat. Beim Eintreten der Mutter darf der Sohn nicht sitzen bleiben, erst wenn sie ihm Erlaubniss gegeben, darf er sich setzen [8]. Von Kyros wird erzählt, er habe der Tochter des Astyages die einer Mutter gebührende Ehre erwiesen [9], und bei seinem Tod seinem Sohn geboten, der Mutter in Allem zu gehorchen [10]. Auch sass der König bei Tisch unter der Königin Mutter [11], welche immer den grössten Einfluss am Hof hatte [12].

1) Plut. Artax. 2. — 2) Curtius IV, 42; Arrian IV, 20. — 3) Plutarch Themistocl. 26 ed. Sintenis cf. Symposiac. 1. — 4) Josephus, Antiq. XI, 6, 1 ed. Bekker. — 5) Ausdrücklich bezeugt diess Dinon fragm. 17; Plut. Artax. 5. — 6) Herod. I, 137. — 7) Aristotelis Ethic. Nicom. VIII. 10 ed. Zell. — 8) Curtius V, 9, 22. — 9) Ctes. Pers. 2. — 10) Ctes. Pers. 8. — 11) Plut. Artax. 5. — 12) Ctes. Pers. 10. 36. 40. 42.

Eine bei diesem strengen Verhältniss der Unterordnung um so auffallendere Sitte ist daher die Ehe zwischen Eltern und Kindern und zwischen Geschwistern, überhaupt zwischen Blutsverwandten jeder Art. Den Alten war diese Sitte sehr merkwürdig, und sie sprechen viel davon, so dass ein häufiges Vorkommen derselben, namentlich in der königlichen Familie, angenommen werden muss [1]). Philon sagt sogar, dass der Sohn die Mutter nach dem Tod des Vaters heirathen könne, und dass die aus dieser Ehe entsprungenen Kinder für besonders wohlgeboren galten [2]). Aber die Berichte gehen noch weiter, indem sie die Geschlechtsgemeinschaft zwischen Blutsverwandten nicht bloss in der Ehe, sondern auch ausserhalb derselben als etwas nicht Ungewöhnliches hinstellen [3]): Curtius erwähnt diese Sitte auch vom Osten, von Sogdiana [4]); namentlich aber soll diese Sitte in der letzteren Gestalt bei den Magiern im Gebrauch gewesen sein, was schon Xanthus der Lyder angibt [5]), und Strabo als einen alten Brauch bezeichnet [6]). Wenn nun Herodot behauptet, dass die Ehe zwischen Familiengliedern erst durch Cambyses eingeführt worden sei, der zuerst seine Schwester geheirathet habe [7]), so ist diess dagegen nach Plutarch eine althergebrachte und heilige Sitte. Parysatis redet nämlich bei ihm ihrem Sohn Artaxerxes zu, seine Tochter Atossa zu seiner rechtmässigen Gemahlin zu machen, ohne sich um die Meinungen und Gebräuche der Griechen zu bekümmern; „denn den Persern sei ihr Gesetz selbst von dem Gott als ein Richter über Gutes und Böses geoffenbart" [8]). Mit Plutarch gegen Herodot stimmt auch eine freilich unsichere Angabe des Ktesias, dass schon Kyros Amytis die Tochter des Astyages für seine Mutter ausgegeben und geheirathet habe [9]). Es würde bei dieser Angabe genügen, wenn wir annehmen dürften, dass die Perser diess von ihrem Idealhelden glaubten, und es scheint wirklich eine Version der Kyrossage zu sein. Nimmt man nun die Stelle bei Plutarch mit dem Umstand zusammen, dass es eine alte Sitte der Magier und des iranischen Ostens war, so scheint dieselbe allerdings mit dem religiösen Gesetz zusammengehangen zu haben, womit dann die sehr bestimmt lautende Angabe des Herodot so zu vereinigen wäre, dass diese Art der Ehe als ein Bestandtheil des magischen Religionsgesetzes erst unter Kambyses bei den Persern Eingang gefunden hätte, während sie bei den Persern vorher nicht vorhanden gewesen wäre. Einer derartigen Ergänzung bedarf

1) Ctes. Pers. 2. 44; Heraclides Cum. frgm. 7 bei Müller; Eusebii Praeparat. Evang. VI p. 275 C — 2) Philon de special. leg. p. 778 B. — 3) Ctes. Pers. 54; Plut. Artax. 26. Minucius Felix, Octav 31; und noch Agathias II, 23. — 4) Curtius VIII, 8. — 5) Clemens Alex., Strom. III p. 431. — 6) Strabo XV p. 1068; ausserdem Sotion bei Diog. Laert. Prooem. Sgm. 6 u. Catull Carm. XC, 3. — 7) Herod. III. 31 von Cambyses *οὐδαμῶς ἐώθεσαν πρότερον τῇσι ἀδελφεῇσι συνοικέειν Πέρσαι.* — 8) Plut. Artax. 23 cf. Theodoreti c. Graecos orat. 9 de legibus, der diese Sitte auch auf das zoroastrische Gesetz zurückführt — 9) Ctes. Pers. 2.

auch Herodots Angabe, da eine solche Handlung des Kambyses, wenn sie nur aus einem willkürlichen Einfall, einer zufälligen Begierde entsprang, bei dem damals schon durch das religiöse Gesetz so fest geregelten Leben gewiss nicht zu einer allgemeinen Sitte bei den Persern, noch weniger bei den Magiern geworden wäre. Aus eben diesem Grund jedoch wird man sicherer gehen, die Heirath zwischen Blutsverwandten als eine sowohl bei den Persern, als bei den Medern (Magiern), wie den Sogdianern und Baktrern vorkommende, also als eine altiranische Sitte anzusehen. Natürlich gilt diess aber nur für die rechtmässige Ehe, und wenn auch am persischen Hof und sonst vielleicht Ueberschreitungen dieser Gränze vorkommen, so ist doch das bei den Griechen umgehende Gerücht, dass bei den Magiern und Persern Blutschande gestattet sei, eine Uebertreibung, welche ebenso in dem auffallenden Gebrauch ihre Erklärung findet, wie wir diess bei der baktrischen Bestattung gesehen haben, aus welcher die Griechen ein Aussetzen von Alten und Kranken machten. Die Bedeutung dieser Sitte aber kann nur die sein, dass hiedurch das Blut des Geschlechts am Reinsten erhalten werden soll [1]). Welches Gewicht die Perser hierauf legten, sieht man daraus, dass die Könige ihre Gemahlinnen nur aus dem Achämenidengeschlecht nahmen [2]). Das sich Abschliessen des einen Stammes vom anderen, der Stolz nicht bloss auf das Volk, sondern auch auf Stamm und Geschlecht wird sich uns überhaupt als eine Eigenthümlichkeit des iranischen Volks, namentlich der Perser ergeben. Bei einem Volk, dem nicht zum Bewusstsein gekommen ist, dass die Heirath zwischen Geschwistern oder Eltern und Kindern zu keinem rein sittlichen Verhältniss werden kann, sondern das eine solche Verbindung als etwas ganz Natürliches, ja sogar als etwas Verdienstliches ansieht, kann dieses von einem höheren Gesichtspunkt aus unsittliche Verhältniss unmöglich einen demoralisirenden Einfluss ausüben.

Nachdem wir so die beiden schweren Vorwürfe, welche dem häuslichen Leben der Perser von den Griechen gemacht werden, einer masslosen Vielweiberei und der Blutschande, in der Hauptsache von den Persern abgewendet und die relative Berechtigung der Erscheinungen, die dieselben veranlasst, in den Anschauungen des Persers aufgedeckt haben, so dürfen wir doch auf der andern Seite auch das Mangelhafte an dieser Gestalt des ehelichen Lebens nicht verkennen. Die Ehe ist offenbar diejenige Form des sittlichen Lebens, welche der sittliche Geist des iranischen Volks am wenigsten auszubilden und auf eine höhere Stufe zu heben vermocht hat. Wenn man sich die edle Gesinnung vergegenwärtigt, welche sich in der öffentlichen Erziehung und, wie wir sehen werden, im Verkehr des Mannes mit dem Nächsten ausspricht, so wird man sagen müs-

1) Vergl. Spiegel Avesta II S. 11 Anm. — 2) Herod. III, 70. 88; Ctes. Pers. 20.

sen, dass im Vergleich hiemit die Ehe immer auf einer ziemlich niederen Stufe stehen geblieben ist. Die Gründe davon sind wohl verschiedene: vor Allem die dem ganzen Orient eigene geringe Ansicht vom Weibe, welches nicht als Person, sondern nur als Sache, als Mittel für die Fortpflanzung angesehn wird. Damit hängt ein weiterer Grund zusammen, dass bei den Persern, wie bei den andern Orientalen, die Sinnlichkeit in Beziehung auf die geschlechtlichen Verhältnisse den hierin massvolleren Occidentalen gegenüber sehr stark hervortritt [1]). Endlich ist auch der Perser viel mehr zum öffentlichen Leben geschaffen, er will wirken, schaffen, auftreten, für das häusliche Leben hat er wenig Sinn.

4. Der Verkehr; das Verhältniss zum Nächsten.

Die Grundsätze, welche die Erziehung der jungen Perser geleitet haben, finden wir auf dem Gebiet des Handelns und Wirkens wieder als die Grundeigenschaften, welche nunmehr das Wesen des Mannes ausmachen und die Handlungsweise dessen bestimmen, der jetzt ein Glied der bürgerlichen Gemeinschaft geworden ist. Die Früchte jener Aussaat werden besonders offenbar an dem Verhältniss des Mannes zum Nächsten. Was zunächst die äusseren Formen des Umgangs betrifft, so werden die Griechen nicht müde, den bewundernswürdigen Anstand zu rühmen, welchen die Perser durchaus vor Anderen beobachteten. Wie diess mit den religiösen Ansichten der Iranier von der Reinheit zusammenhängt, ist oben auseinandergesetzt (S. 52 f.), wo auch die Hauptbelege hiefür beigebracht sind. Die Absonderung der Unreinheiten des menschlichen Körpers war freilich unumgänglich, aber es war Pflicht gegen den Nächsten, dieselbe nicht in seiner Gegenwart vorzunehmen. Zu dem oben Angeführten ist nun noch Einiges hinzuzufügen. In Beziehung auf die Kleidung galt es für unanständig, ja für eine Schande, einen nackten Theil der Körpers sehen zu lassen [2]); daher trugen die Perser eine Kleidung, welche sie von Kopf bis zu Fuss verhüllte [3]). Beim Essen darf Nichts gesprochen werden [4]), damit Nichts durch Speichel verunreinigt wird, und kein Perser fährt mit Augen oder Händen auf eine Speise oder ein Getränke hinein, sondern sie essen ganz ruhig [5]). Auf den Strassen essen und trinken sie nicht [6]), ja die Etiquette verbot sogar, sich auf der Strasse umzuwenden, um nach Etwas zu sehen, da man Nichts bewundern solle [7]). Ebenso verletzte das Lachen vor einem Andern die gute Sitte [8]). Unan-

1) Herod. I, 135 erwähnt, dass bei den Persern die Knabenliebe zu Hause sei; diess ist möglich, konnte aber auch durch babylonischen Einfluss und nur vereinzelt vorkommen; Ammian XXIII, 6 sagt bestimmt, dass die Perser seiner Zeit dieselbe nicht kennen. — 2) Dio Chrysost. orat. XIII p. 429 ed Reisk. — 3) Strabo XV p. 1067 et Ammian. XXIII, 6. — 4) Ammian. ebendas. — 5) Cyrop. V, 2, 17. — 6) Cyrop. VIII, 8, 11. — 7) Cyrop. VIII, 1, 42. — 8) Herod. I, 99.

ständige Reden, überhaupt etwas zu sagen, was man nicht thun darf, vermeiden sie sorgfältig [1]). Ammian sagt noch in später Zeit von ihnen, es sei unglaublich, wie an sich haltend und vorsichtig sie seien, und mit grosser Sorgfalt vermieden sie alles Unanständige [2]). Trotz dieser achtungsvollen und förmlichen Behandlung des Nächsten war aber doch das Verhältniss des einen Persers zum anderen ein sehr herzliches. Diess zeigt ihre Begrüssung. „Wenn sie einander auf dem Weg begegnen, sagt Herodot, so kann man daran erkennen, ob sie sich an Rang gleichstehen. Denn statt einander anzureden, küssen sie sich auf den Mund. Ist aber einer geringer als der andere, so küssen sie sich auf die Wangen, und steht einer viel tiefer, so fällt er vor dem andern nieder" [3]). Der Kuss unter Verwandten beim Empfang und Abschied war nach Xenophon nur bei den Persern gebräuchlich, bei den Medern nicht [4]). Treue Freundschaft zu halten galt für eine hohe Tugend, deren sich Darius auf seiner Grabinschrift vor andern Vorzügen gerühmt haben soll [5]). Nicht umsonst also verehrten die Perser die Tugend des Wohlwollens als einen der grossen Genien des Lichtreichs.

Die Hauptpflicht aber, welche der Perser gegen den Andern zu beobachten hat, ist die der Wahrhaftigkeit, auf welche ja namentlich die Erziehung hinwirken will. Den Zusammenhang dieser Pflicht mit den religiösen Vorstellungen der Perser deutet schon Porphyrius an [6]). Der Begriff der Wahrheit liegt den religiösen Anschauungen von der Reinheit und vom Licht sehr nahe; das Lichtvolle, Durchsichtige, Klare ist auch das Wahre. Wie sich aber der Mensch Gott denkt, so zu handeln und zu sprechen fühlt er sich getrieben; denn es ist ja seine Bestimmung, Gott immer ähnlicher zu werden, um nach diesem Leben sich mit ihm zu vereinigen [7]). Die Lüge dagegen gehört dem Dunkel an, sie ist das Unreine, Ahrimanische. „Für das Schändlichste, sagt Herodot, gilt bei ihnen das Lügen; nach diesem das Schuldenmachen, und zwar namentlich aus dem Grunde, weil der Schuldner nothwendig auch eine Lüge sprechen muss [8])", d. h. sich durch eine Lüge der Schuld zu entziehen suchen wird. Zum Wahrheitreden gehört also auch, nicht zu betrügen und Andere zu übervortheilen [9]), was den persischen Jünglingen schon durch die Erziehung abgewöhnt werden soll. Umgekehrt sagt Plutarch, die Perser hielten für das zweite Laster das Lügen, für das erste das Schuldenmachen, weil denen, die

---

1) Herod. I, 138. — 2) Ammian. XXIII, 6. — 3) Herod. I, 134 et Strabo XV p. 1067. — 4) Cyrop. I, 4, 27. — 5) Onesicriti fragm. 31 in Müllers Arrian: „φίλος ἦν τοῖς φίλοις". — 6) Porphyr. vit. Pythag. p. 41 sagt, Pythagoras habe gelehrt, das Wahrheitreden allein mache den Menschen den Göttern ähnlich, da auch die Magier von ihrem Gott sagten, seine Seele gleiche der Wahrheit. — 7) Agathias s. oben S. 59 spricht ja diese Gedanken sehr bestimmt aus. — 8) Herod. I, 138 et III, 72. — 9) Cyrop. I, 6, 33.

Schulden haben, auch das Lügen oft begegne [1]). Daher haben nach Herodot die alten Perser auch keinen Markt gehabt, da dieser zu Uebervortheilungen und Betrug veranlasse [2]). So finden wir denn, dass die persischen Könige die Lüge immer mit ausserordentlicher Strenge bestrafen, selbst dem Kambyses war ein Lügner aufs Tiefste verhasst [3]), und der Vorwurf der Lüge galt für den grössten, welchen man einem Andern machen kann [4]). Nicht minder als im Reden machte sich der Perser Wahrhaftigkeit im Handeln zur Pflicht. Nichts war ihm so heilig, als ein gegebenes Versprechen; es musste unverbrüchlich gehalten werden. Die gewöhnliche Form, wie ein förmliches Versprechen gegeben und empfangen wird, war der Handschlag [5]). Dieser gilt nach Diodor für das sicherste Unterpfand der Treue bei den Persern [6]). Erhöht wird die Heiligkeit des Versprechens dadurch, dass es vor der Gottheit gegeben wird, durch den Schwur, welcher, wie es scheint, sehr häufig in Anwendung gebracht wurde [7]), und zwar, wie wir oben gesehen, häufig bei Mithra, aber auch bei Ormuzd. Eine eigenthümliche Art eines Friedensschlusses lesen wir bei Menander aus der Sasanidenzeit: Perser und Römer beschworen nämlich in Gegenwart ihrer heiligen Schriften den Vertrag [8]) Wenn uns nun die Griechen sehr viele Beispiele von Vertragsbruch und Meineid überliefert haben [9]), so war es natürlich nicht anders möglich, als dass die Verschlechterung der Sitten am Hof auch die Heiligkeit des Vertrags untergrub. Dagegen wäre es gewiss ein Unrecht, solche Handlungen als Ausfluss des Charakters des ganzen Perservolks zu nehmen. Die Beispiele, welche sich dafür finden, sind theils auf die Schuld jener verworfenen Weiber, wie Parysatis, zu setzen, die nicht nur selbst öfter eidliche Versprechungen bricht, sondern auch den König dazu bewegt, theils sind es Handlungen jener ruchlosen Satrapen, wie eines Tisaphernes, welchen um die Gunst des Königs und um die Erhöhung ihrer Macht Alles feil war, und wenn auch der König so schwach war, solche Diener zu belohnen, während er und seine Untergebenen früher den grössten Verbrechern ihr Wort gehalten hatten [10]), so wird die Schuld dieser verwerflichen Handlungen doch auch einigermassen dadurch gemildert, dass solche Vertragsbrüche in der Regel politische Massregeln gegen Verbrecher, Rebellen im eigenen Reich und gegen fremde Feinde waren. Auch fehlt es keineswegs an Beispielen, wo sich die Wahrhaftigkeit der Perser glänzend bewährt hat. So erzählt Ktesias, wie ein persischer Feldherr Mega-

---

1) Plut. *Περὶ τοῦ μὴ δεῖν δανείζεσθαι* p. 829 C. ed Wyttenbach. — 2) Herod. I, 153. — 3) Herod. III, 27; Ctes. Pers. 2; Plut Artax 14. — 4) Plut. Artax. 6; Artax. 28 gebraucht er von einem Lügner den Ausdruck: *τὸν ἄψευστον ἐν Πέρσαις ψευσάμενος νόμον*. — 5) Nepos, Datam. 10. — 6) Diodor XVI, 43; Nicol. Damasc. frgm. 9. — 7) Herod. V, 106; Cyrop. VII, 5, 53; Plut. Artax. 4; Pseudo-Callisth. I, 40. — 8) Menander Protector frgm. 11 bei Müller. — 9) Herod. IV, 201; Ctes. 48. 51. 52. 60; Diodor XVI, 52; Nepos, Conon 5. — 10) Cyrop. VIII, 8, 2. f.

byzos den erzürnten König Artaxerxes I. durch seine Bitten bestimmt, den Vertrag, den jener mit einem capitulirenden Rebellen geschlossen, zu halten, obgleich dieser den Bruder des Königs mit eigener Hand erschlagen hatte. Nun lässt sich weder Megabyzos noch der König durch die dringenden Bitten der Schwester des Königs bewegen, den Uebelthäter zu bestrafen [1]). In Beziehung auf die Nachrichten der Griechen muss man auch hier bedenken, dass ein Vertragsbruch viel mehr in die Augen fällt, als das Einhalten des Vertrags, und dass die meisten Griechen auch lieber von jenem als von diesem bei den Persern sprachen. In der ältesten Zeit aber muss (auch nach jener Nachricht des Xenophon) der Grundsatz der Wahrhaftigkeit auf musterhafte Weise eingehalten worden sein, wenn bei den Griechen nur Eine Stimme der Anerkennung darüber herrscht. Das Gleiche rühmt Josephus noch den Parthern seiner Zeit nach, dass bei ihnen ein gegebener Handschlag ohne Ausnahme eingelöst werde [2]) — Mit der Wahrhaftigkeit in Wort und That hängt aufs Engste zusammen die Gerechtigkeit, wie ja auch Xenophon statt in der Wahrhaftigkeit, wie die übrigen Schriftsteller, die jungen Perser in der Gerechtigkeit unterrichtet werden lässt. Nicht minder verwerflich als Lüge, Betrug und Uebervortheilung ist daher auch der Undank, welcher ja auch in der Entziehung dessen besteht, was man einem Andern schuldig ist, und zwar bestand hierüber, was den Griechen besonders auffiel, ein eigenes Gesetz, welches denselben bestrafte [3]). Nikolaus Damascenus erzählt von Kyros, er habe, als er den Astyages bekriegte, diesem sagen lassen, er rathe ihm mit seinem Heer abzuziehen und den Persern ihre Freiheit zu lassen; er thue diess, weil ihm Astyages Gutes erwiesen habe [4]). Noch Ammian weiss von einem Gesetz gegen den Undank, welches zu den strengsten gehöre [5]).

Die Bedeutung dieser Pflichten gegen den Nächsten im gesellschaftlichen Verkehr für den sittlichen Geist des Volks ist keineswegs gering anzuschlagen. Die Beobachtung des äusseren Anstands bei Allem, was der Perser in Gegenwart Anderer that, hatte nothwendig auch einen günstigen Einfluss auf seine Gesinnung, der äussere Takt, der ihn überall leitete, wurde unmerklich zu einer Eigenschaft des Willens und ganzen Charakters, zu einem gewissen Takt auf dem Gebiete des Sittlichen. Der äussere Anstand im Reden und Handeln, wenn er stets festgehalten wird, bewahrt vor einer Menge lasterhafter Gewohnheiten und gibt der Seele einen gewissen Adel, welchem das Unschickliche in jeder Gestalt zuwider ist. Von noch grösserem Einfluss auf die Veredlung des geistigen Lebens musste natürlich die Wahrhaftigkeit in Wort und That sein, und wie sehr dieselbe auch auf die sittliche Richtung des Einzelnen

---

1) Ctes. Pers. 34—37. — 2) Josephi Antiquit. XVIII, 9, 3 ed. Bekker. — 3) Cyrop. I, 2, 7: Ctes. frgm. Pers. 9. — 4) Nicolaus Dam. frgm. 66. — 5) Ammian. XXIII. 6

zurückwirkte, so ist doch ihre Bedeutung für die Gestaltung des Lebens der Gemeinschaft noch viel höher anzuschlagen. Wahrhaftigkeit im Verkehr ist die erste Bedingung eines gesunden Volkslebens, der Ordnung und Sicherheit in den socialen Zuständen. Wenn bei einem Volk im Staat, in der Gemeinde und Familie das Vertrauen schwindet, so ist diess ein Zeichen, dass der sittliche Ernst, welcher die gesellschaftliche Ordnung in letzter Beziehung trägt, untergraben ist, ein Vorbote seines nahenden Untergangs. Diess hat das römische Reich aufs schlagendste bewiesen, und auch in der neueren Geschichte liesse sich dieses Beispiel durch andere vermehren. Wie der Genius des Wohlwollens, so ist auch der Lichtgeist der Wahrheit nicht thatenlos in dem jenseitigen Himmel des Persers geblieben, sondern er ist herabgestiegen und hat sich hier ein Reich gegründet, indem ein ganzes grosses Volk sich zu seinem Dienst bekannt hat.

5. Das Königthum und die Verfassung.

Es kann hier, wo es sich nur um die Darstellung der persischen Sitte handelt, natürlich nicht unsere Absicht sein, das ganze Gebäude des persischen Staats nach seinen verschiedenen Theilen auseinanderzulegen, sondern unsere Aufgabe wird, wie bisher, die sein, den sittlichen Gehalt, welcher in den verschiedenen Formen der sittlichen Gemeinschaft enthalten ist, herauszuziehen und die Bedeutung dieser Formen für den Charakter des Perservolks, dabei namentlich auch den Zusammenhang derselben mit den religiösen Anschauungen aufzudecken. Es kann hier nur das Verhältniss des Königs zum Volk sein, welches hiefür einigen Stoff darbietet. Den Mittelpunkt des persischen Reichs bildete das Königthum: das Höchste und Grösste, was der Perser auf Erden kannte, war der König. Was aber dem Königthum so hohe Achtung verschaffte, war hauptsächlich die religiöse Vorstellung, welche sich damit verband. Dass der König seine Macht von Ormuzd hat, dass er in einem besonders engen Verhältniss zu diesem und zu anderen Gottheiten, Mithra, Sonne und Feuer, steht, haben wir gesehen. So ging die Verehrung, welche diesen dargebracht wurde, auch auf ihn über. Was Ormuzd im Himmel, das ist der König auf Erden, dieser ist sein Ebenbild. Diess spricht eine merkwürdige Stelle des Phanias, eines jüngeren Zeitgenossen des Aristoteles, aus. Ein persischer Befehlshaber sagt zu Themistokles, welcher Zutritt zum König verlangt: „Bei uns ist von vielen trefflichen Gebräuchen der der trefflichste, den König zu ehren und vor ihm niederzufallen als dem Ebenbild Gottes, der Alles erhält" [1]). Den König musste der Perser in sein Gebet einschliessen [2]), seinem Genius musste geopfert werden [3]), um seine Gesundheit die Götter angegangen [4]) und bei

1) Phanias Eresius, frgm. 9 bei Müller. — 2) Herod. I, 132. — 3) s. Bd. XIX S. 69. — 4) Nicol. Dam. frgm. 66.

seinem Tod selbst das heilige, unauslöschliche Feuer ausgelöscht werden [1]). Das Höchste, was einem Perser zu Theil werden konnte, war „das Licht des Königs zu schauen" [2]). Dass die Könige selbst aus Politik diese hohen Vorstellungen von sich durch ihr äusseres Auftreten zu steigern gesucht haben, sahn wir oben. Auch Curtius bemerkt, dass die göttliche Verehrung des Perserkönigs nicht bloss ein Ausfluss der hohen Achtung, sondern auch der Klugheit sei, da die Perser wissen, dass die Würde des Königthums der Schutz der Reichswohlfahrt sei [3]). Ein wirksames Mittel hiezu war namentlich das Hofceremoniell, welches den König fast von aller Berührung mit seinen Unterthanen abschloss. Jene hohen Vorstellungen des Königthums scheinen vollends im Sasanidenreich alles Mass überschritten zu haben. Hier ist der König nicht mehr bloss Ebenbild des Gottes, sondern Gott selbst. In den Akten der persischen Märtyrer wird er einmal so angeredet: „König der Könige, welcher als der Gott selbst den Erdkreis mit der ihm angeborenen ewigen Macht hält und lenkt" [4]); und die Benennungen, die er erhält, namentlich aber auch sich selbst gibt, sind nahe daran, aus dem Grossartigen ins Lächerliche zu verfallen. Menander Protektor gibt die Uebersetzung einer Urkunde vom Jahre 562, eines Briefs von Chosroes an Justinian, welcher also anfängt: „der göttliche, gute, der Vater des Friedens, der ehrwürdige Chosroes, König der Könige, der glückliche, fromme, Gutes thuende, welchem die Götter grosses Glück und ein grosses Königreich gegeben haben, der Gewaltige der Gewaltigen, welchen die Götter ihren Stempel aufgedrückt haben" u. s. w. [5]) Dieser Stil ist ächt persisch, und wurde auch im alten Perserreich, wenn auch mit mehr Mass angewandt [6]).

Diese hohe Verehrung des Königthums gründet sich natürlich auf eine ihm entsprechende Machtstellung. Die orientalischen Reiche, zuerst die semitischen, dann die iranischen, waren despotische Monarchien: diese Gestalt des Reichs hatte sich aus der früheren patriarchalischen Stammverfassung herausgebildet. Eine um so auffallendere Erscheinung ist die Verfassung der Perser, wie wir sie bei Xenophon finden. Dieser lässt die Mandane den Unterschied der despotischen Regierungsform von der verfassungsmässigen ganz genau bestimmen und jene als die medische, diese als die persische bezeichnen [7]). Durchgehends spricht Xenophon von einer πόλις [8]) und von einem κοινόν [9]) bei den Persern, welches über dem König des Stammes steht. Am Meisten Aufschluss hierüber gibt die Erzählung des Vertrages, den Kyros, als er Beherrscher des ganzen Reiches wurde, mit seinem Stamm abgeschlossen haben soll [10]). Der

1) Diodor XVII, 114. — 2) Plut. Alex. 20: Nicol. Dam. frgm 10. — 3) Curtius VIII, 18. — 4) Acta Martyr. S. 158. — 5) Menander Protector, frgm 11 bei Müller: cf. Ammian XVII, 5: XXIII, 6 — 6) Hiezu gibt es viele Beispiele, schon bei Herodot: vgl. Pseudo-Callisth. I. 36. 38 bei Müller; auch die Achamenideninschriften. — 7) Cyrop I, 3, 18. — 8) ibid. I, 4, 25: I, 5, 7. — 9) ibid. IV, 5, 17. — 10) ibid. VIII, 5, 22.

Vater des Kyros, König der Perser, beruft die Aelteren der Perser und die Magistrate, „welche über die wichtigsten Dinge entscheiden“. In seiner Ansprache an sie sagt er, beide Theile, die Perser und Kyros seien einander zu Dank verpflichtet; dieser weil ihm die Perser das Heer gegeben und ihn zum Anführer desselben aufgestellt, die Perser dem Kyros, weil er sie zum herrschenden Stamm gemacht. Er ermahnt den Kyros, im Vertrauen auf seine Macht nicht nach einer ebenso unumschränkten Herrschaft über die Perser zu trachten, wie über die übrigen Völker; die Perser dagegen, die Herrschaft des Kyros nach Kräften zu unterstützen. So lange er lebe, bleibe er selbst noch König; nach seinem Tode aber gehe das persische Königthum auf Kyros über, und wenn dann Kyros ins Land komme, solle er die priesterlichen Verrichtungen für das Volk versehen, wie er, der Vater, diess bisher gethan. In seiner Abwesenheit aber solle der Erste des (Achameniden) Geschlechts dafür eintreten. Dieser Vertrag wird dann beschworen. Diese Erzählung Xenophons wird natürlich Niemand für rein geschichtlich ansehen, denn woher konnte Xenophon genau wissen, was 150 Jahre vor ihm in Persien geschehen und gesprochen worden ist? Aber diese Erzählung berechtigt uns zu wichtigen Schlüssen. Der herrschende Stamm stand offenbar in einem anderen Verhältniss zum König als die übrigen Stämme, was aus verschiedenen Gründen hervorgeht: aus den Persern bestand der Hof, der Reichsadel und die Beamten; das Land Persis war abgabenfrei [1]), und wenn der Perserkönig in sein Heimathland zurückkehrte, so brachte er allen Persern Geschenke mit [2]). Diese Stellung des persischen Stammes, wonach er dem König viel näher stand, als alle andern Stämme, hatte freilich zunächst darin ihren Grund, dass der König diesem Stamm angehörte; aber theils die bedeutenden Concessionen an die Perser, welche der König zu machen nicht nöthig gehabt hatte, theils die offenbar auf geschichtliche Zustände sich beziehende Erzählung Xenophons weisen deutlich darauf hin, dass jene Ausnahmestellung nicht erst eine nachträglich gewordene ist, sondern in alten persischen Verhältnissen, in einer Art Verfassung, ihren Ursprung hat. Dass der persische Stammesfürst keineswegs unbeschränkt war, sondern eine Volksversammlung neben sich hatte, die er erst durch die Macht der Rede und durch List für seine Pläne gewinnen musste, bezeugt auch Herodot [3]). Die allgemeinen Grundzüge der Verfassung scheinen nach den genannten Quellen folgende gewesen zu sein: der König, welcher aus dem edelsten Geschlecht der Achameniden ist, hatte einen irgendwie zusammengesetzten Rath neben sich, welcher am Wahrscheinlichsten aus den Familienhäuptern des herrschenden Stamms der Pasargaden bestand. Derselbe wurde

---

1) Herod. III, 97. — 2) Nicol Damasc. frgm. 66; Cyrop. VIII, 5, 21 *Κῦρος ἔδωκε πᾶσι Πέρσαις καὶ Περσίσι, ὅσαπερ καὶ νῦν ἔτι δίδωσι, ὅτανπερ ἀφίκηται βασιλεὺς εἰς Πέρσας.* — 3) Herod. I, 125

vom König berufen, berieth über die wichtigsten Gegenstände und fasste einen endgiltigen Beschluss. Der König vollzog diese Beschlüsse, er war Anführer im Krieg, besonders aber war er der oberste Priester, welcher für das Volk zu opfern hatte [1]). Bei der Erhebung des persischen Stammesfürsten zum Beherrscher des ganzen Reichs war natürlich diese Verfassung in Gefahr, und es ist sehr glaublich, dass sich die Perser durch einen Vertrag eine Ausnahmestellung gesichert haben. Das Oberpriesteramt ging, wie es scheint, an einen aus dem Achämenidengeschlecht über, scheint jedoch schon zu Herodots Zeit von den Magiern verdrängt gewesen zu sein.

Wenn nun aber auch die Macht des Königs nach dieser Seite hin beschränkt war, so war sie um so grösser gegenüber den übrigen iranischen Stämmen und an seinem eigenen Hof. Die Allgewalt des Königs ist zu bekannt und aus jedem Zug der persischen Geschichte zu deutlich, als dass nöthig wäre, sie durch einzelne Stellen zu belegen; bei Herodot sprechen ja die königlichen Richter selbst es als einen Reichsgrundsatz aus, dass der König der Perser thun könne, was ihm beliebe [2]). Unbedingter Gehorsam ist daher die Pflicht jedes Unterthanen, auch des Persers. Der Gehorsam ist ja eine der Tugenden, welche dem Gemüth des jungen Persers so früh eingeprägt werden sollen: diess war schon ein Hauptgesichtspunkt der altpersischen Erziehung, und wurde es natürlich noch mehr, als dieselbe in den Dienst der unbeschränkten Reichsmonarchie trat. Strabo sagt noch von den Persern seiner Zeit, welche damals wieder ihren Stammkönig hatten, dass dem, der sich ungehorsam erweise, Kopf und Arm abgehauen wurde [3]). Namentlich wurden diejenigen königlichen Diener, welchen die höchste Macht verliehen war, besonders zur Unterordnung unter ihren königlichen Herrn angewiesen [4]). Da aber das Königthum von Gott eingesetzt ist, so ist der Gehorsam zugleich eine religiöse Pflicht. Nicht bloss wird in jener hymnischen Verherrlichung Ormuzd als der Vater des Gehorsams gepriesen [5]), sondern es wacht auch über dem Verhältniss des Iraniers zu seinem König ein besonderer Lichtgeist im Himmel des Ormuzd, der dritte jener grossen Genien, der der gesetzlichen Ordnung. Aber der Macht dieses Genius ist nicht bloss der Unterthan unterworfen, sondern auch der König selbst. So gross nämlich der Theorie nach die Gewalt des Königs ist, so ist sie doch in der Wirklichkeit bedeutend beschränkt. Eben weil der König seine Herrschaft von Gott erhalten hat, sind ihm auch damit heilige Pflichten auferlegt, nicht bloss gegen die Gottheit selbst, indem er alle Morgen nach Anweisung der Magier die Göt-

---

1) Cyr VIII, 5, 26; IV, 5, 17. — 2) Herod. III, 31. — 3) Strabo XV p. 1066. — 4) vgl die zahlreichen Ermahnungen des Kyros an die Satrapen VIII, 1, 2 b; namentlich ihre strenge Beaufsichtigung VIII, 6, 16. — 5) s. Bd XIX S. 50.

ter preisend anrief und ihnen opferte [1]), sondern auch gegen das Volk, dessen Regierung ihm anvertraut ist. Desshalb war nach Plutarch ein eigener Kämmerer aufgestellt, welcher alle Morgen bei ihm eintreten und ihm zurufen musste: „Stehe auf, König, und besorge die Geschäfte, deren Besorgung dir Oromasdes auferlegt hat!" [2]) Wie durch das religiose Gesetz, so war er auch durch die Sitte gebunden, wofür es sehr viele Beispiele gibt. Vor seinem Zug nach Europa beruft Xerxes seinen Staatsrath und verwahrt sich feierlich dagegen, als ob er mit seiner Eroberungspolitik einen neuen Grundsatz einführen wolle: vielmehr sei das eine Sitte, die er von seinen Vorfahren uberkommen und der er auch treu bleiben werde [3]). Darius Codomannus erklärt in einem Kriegsrath, das herkommliche Verfahren der Ahnen, welche immer mit ungetheilten Streitkräften in die Schlacht gegangen, erlaube eine Theilung des Heeres nicht [4]). In einzelnen Fallen steht er so sehr unter dem Bann der Sitte, dass er z. B. an seinem Geburtsfeste keine Bitte abschlagen darf [5]). Denkt man sich nach diesen Beispielen, welche aus verschiedenen Gebieten des Lebens, der Politik, Kriegführung und dem Privatleben genommen sind, auch die sonstige Lebens- und Handlungsweise des Konigs durch die herkömmliche Sitte geregelt, erinnert man sich ferner des strengen Hofceremoniells, welches natürlich den König zuerst betraf, so wird man eher geneigt sein, in dem Konig einen Sklaven der Sitte zu sehen, als einen schrankenlosen Herrscher.

Alle diese Beschränkungen der koniglichen Allgewalt mussten die tiefe Kluft, welche der orientalische Despotismus zwischen Herrscher und Beherrschten aufstellt, bis auf einen gewissen Grad geringer machen. Eben dieser Despotismus trägt aber zugleich auch ein patriarchalisches Gepräge: die Monarchie war ja aus der Stammverfassung hervorgegangen, das Königsgeschlecht war ein einheimisches, nicht bloss für die Perser, sondern für alle Iranier, und wie theuer diesen alles Vaterlandische war, werden wir sehen. Wir werden rührenden Beispielen von treuer Anhänglichkeit der Unterthanen an ihr Herrscherhaus begegnen, so dass dasjenige, was die aussere Form des schroffen, an sich kein sittliches Verhaltniss anbahnenden Despotismus leer liess, von dem inneren Band des Gefühls der Zusammengehörigkeit, der Liebe und Treue zwischen Herrscher und Beherrschten wenigstens zum Theil ausgefüllt wurde. Eine sittliche Form des offentlichen Lebens haben wir dagegen in der Verfassung der Perser, was nun auch näher ihre Gestalt war. Man darf an sie natürlich nicht unsere Begriffe von Staat und Volksregierung heranbringen, auch sie trägt jedenfalls ein rein patriarchalisches Gepräge und war ohne Zweifel einer Aristokratie

1) Cyrop. VIII, 1, 24. — 2) Plutarch, *Πρὸς ἡγεμόνα ἀπαίδευτον*, 3 ed. Wyttenbach. — 3) Herod. VII, 8. — 4) Curtius III, 19. — 5) Herod. IX, 111. *(βασιλεὺς) ὑπὸ τοῦ νόμου ἐξεργόμενος.*

mehr ähnlich, als einer Volksherrschaft. Aber was sich in jeder Einrichtung dieser Art ausspricht, ist die Geltendmachung der Persönlichkeit, das Bewusstsein des eigenen Werths des Mannes und der eigenen Kraft, die Liebe zur Freiheit. Und wie jene Einrichtung aus einer solchen Gesinnung hervorgegangen ist, so war sie auch das beste Mittel, diese Grundsätze den Persern fest einzupflanzen und zu einem bleibenden Bestandtheil des persischen Charakters zu machen.

II. Die Grundzüge des iranischen Charakters.

Indem wir uns die sichtbaren Gestalten vergegenwärtigten, in welchen sich das sittliche Leben der Gemeinschaft wie des Einzelnen bei den Persern verwirklicht hat, führte uns die äussere Form immer auch auf den inneren Gehalt als den Schöpfer und Bildner derselben zurück. Beide stehen in dem engen Verhältniss von Ursache und Wirkung, jedoch nicht so, dass sie sich vollkommen decken würden. Viele äussere Formen des Lebens der Gemeinschaft und des Einzelnen haben keinen, oder nur sehr wenig geistigen und sittlichen Gehalt hinter sich, stehen in keinem nothwendigen Zusammenhang mit dem Wesen des Volksgeists; solche haben grösstentheils nur ein rein antiquarisches Interesse, wie z. B. Tracht, Gewerbe, Handel, Einzelnes aus dem Staatsleben. Auf der andern Seite aber findet auch der geistige Gehalt eines Volks nicht nach allen Seiten einen Ausdruck in äusseren, sichtbaren Formen des wirklichen Lebens; viele Züge des Charakters eines Volks, wie z. B. der Nationalstolz, sind nicht der Art, dass sie sich in greifbaren Gestalten der Gemeinschaft ausprägen. Ins Leben treten müssen sie, sonst wären sie nicht wirklich und lebenskräftig, aber sie zeigen sich nur in dem, was der Einzelne oder Mehrere sind und leisten, vorausgesetzt, dass uns die Umstände berechtigen, den Einzelnen im gegebenen Fall als wahres Glied, als ächten Sohn seines Volks zu betrachten. Diese Züge des iranischen Volkscharakters aus den Nachrichten der Alten zu ermitteln, bleibt uns also noch übrig, wobei wir der Vollständigkeit wegen auf diejenigen Rücksicht nehmen, welche sich schon aus dem Bisherigen ergeben haben.

Die erste, von der Natur selbst eingepflanzte Tugend eines Volks ist der nationale Sinn, die Liebe zu allem, was ihm angehört, die Vaterlandsliebe. Sie ist für jedes Volk nicht bloss Bedingung der Grösse und Macht, sondern selbst des Lebens, der Selbsterhaltung. Einen gewissen Grad von Vaterlandsliebe muss natürlich jedes Volk haben, dies gibt schon die Gleichheit in Sitte, Sprache, Religion; aber darauf kommt es an, ob die Liebe zum Gemeinwesen den Einzelnen so ergreift und durchdringt, dass er das Allgemeine für höher achtet, als sich in seiner Einzelheit, dass er im Stande ist, für das Wohl des Ganzen seinen eigenen Vortheil

und sich selbst zu opfern. Den schönsten Ausdruck dieser Gesinnung finden wir bei Herodot, wo er vom Gebet der Perser spricht: „Dem Perser ist es nicht gestattet, für sich allein Gutes zu erflehen, sondern er bittet für alle Perser, auch für den König, dass es ihnen wohl ergehe. Denn unter allen Persern ist auch er begriffen“. Die Liebe des Persers zum Angehörigen seines Stamms zeigte sich uns auch in der herzlichen Art der Begrüssung. Hierher gehört auch die eigenthümliche Ansicht der Perser von dem Vorzug des Nachbars. „Sie ehren, sagt Herodot, vor Allen die, welche ihnen am Nächsten wohnen, dann die nach diesen u. s. f., am Wenigsten halten sie die hoch, welche am Weitesten von ihnen wohnen, indem sie glauben, sie selbst seien in Allem bei Weitem die Trefflichsten, und bei Andern nehme die Tugend im Verhältniss der Entfernung ab“ [1]. Die Liebe zum Vaterland verwandelt sich von selbst in die Liebe zum Herrscherhaus, in welchem sich das ganze Volksleben gipfelt, und zwar stehen hierin die östlichen Stämme den Persern keineswegs nach. Ktesias erzählt, als Kyros die Baktrer sich unterwerfen wollte, sei die Schlacht unentschieden geblieben und sie hätten sich erst freiwillig dem Kyros unterworfen, wie sie gehört, dass Astyages der Vater des Kyros, Amytis seine Mutter und Gemahlin sei [2]. Besonders aber erscheint die Liebe zum Vaterland als Treue und Anhänglichkeit gegen die Person der Königs, in welchem sich die Einheit des Reichs leibhaftig darstellt. Rührend ist die Anhänglichkeit der Perser an den letzten Darius. Die persischen Grossen erklären ihm in der letzten Noth, sie werden mit ihm in den Kampf gehen, um ihr Leben für ihn einzusetzen [3]. Es sei nur Eine Stimme unter den Persern gewesen, sagt Curtius, dass es ein Frevel wäre, den König im Stich zu lassen; die hohe Achtung vor dem König begleite diesen auch ins Unglück [4]. Wie leicht es für die königliche Familie war, sich die Liebe des Volks zu gewinnen, zeigt das Beispiel der Stateira, Gemahlin Artaxerxes' II., die sich über das strenge Ceremoniell hinwegsetzte, sich in einem Reisewagen ohne Vorhänge fahren und von ihren Landsmänninnen küssen liess; so oft sie sich zeigte, entstand eine freudige Bewegung im Volk [5]. Nicht weniger hielt auch der König treu zu seinem Stamm, indem er seine Gemahlinnen nur aus ihm nahm und die Perser in allen Stücken bevorzugte. Der Zug der Treue gegen König und Vaterland war dem persischen Charakter so tief eingeprägt, dass wir ihn viele Jahrhunderte später ebenso rein unter den Sasaniden wiederfinden. In dem Krieg zwischen Julian und Sapor versprachen zwei Perser ihrem König, zu den Römern überzulaufen und das feindliche Heer irrezuführen. Es gelingt eine Zeit lang, aber der Betrug wird entdeckt, und vor den Kaiser geführt sagen sie: „für unser Vaterland und unsern König, zu deren

1) Herod. I, 134. — 2) Ctes. Pers. 2. — 3) Curtius V, 26. — 4) ibid. V, 27. — 5) Plutarch, Artax. 5.

Rettung, haben wir uns in den Tod gegeben und euch irre geführt“ [1]). Ebenso erzählt Menander vom Jahr 578 ein Beispiel, wie ein persischer Unterfeldherr aus Treue gegen seinen König und Staat alle Bestechungsversuche der Römer zurückgewiesen habe [2]).

Das Bewusstsein der Zusammengehörigkeit wird von selbst zum Nationalstolz. Im Gefühl der Grösse und Macht ihres Reichs, hielten sich die Perser, wie Herodot sagt, für die rechtmässigen Herren von ganz Asien und der darin wohnenden Völker [3]). Den Krösus lässt er von ihnen sagen, sie seien zwar arm, aber stolz [4]) Diese Eigenschaft kam aber nicht nur den Persern, sondern auch den Medern zu, welche als die mächtigsten Stämme sich gegenseitig die Herrschaft missgönnten, da keiner der beiden sich für geringer hielt, als der andere; desshalb war den Persern die medische Herrschaft sehr drückend [5]), und auch die Meder konnten es nicht verschmerzen, dieselbe an die Perser verloren zu haben [6]). Wie die Stämme, so fühlten sich auch die einzelnen Geschlechter sehr in ihrem Adel, vor allen natürlich die Achämeniden; so ruft Xerxes einmal aus: ich müsste nicht Xerxes sein, der Sohn des Darius, Sohnes des Hystaspes u. s. w., wenn ich mich nicht an den Athenern rächte; hiebei zählte er alle seine 9 Ahnen bis zu Achämenes auf [7]). Am persischen Hof war festgesetzt, dass kein Erzeugniss eines fremden Landes auf den Tisch des Königs gebracht werden durfte [8]), dagegen liess sich der König, um sich der Grösse seines Reichs zu freuen, Salz von Aegypten und Wasser vom Nil und Ister kommen [9]). Wie der Stolz später in Hochmuth, Eitelkeit und Prahlerei ausartete, haben wir oben an den Titeln gesehen, die sich der Perserkönig beilegte, und schon in der letzten Zeit des Perserreichs waren die Perser durch ihren Uebermuth und ihr Grossthun bekannt [10]). Ammian (XXIII, 6) leitet von dem Uebermuth die grossen Unfälle her, die sie betroffen. Das Perservolk, sagt er, hat grosse Reiche gegründet, aber der Uebermuth seiner hochfahrenden Fürsten, welche unsinnige Eroberungszüge unternahmen, wie Cyrus, Darius, Xerxes, ist durch grosses Unglück gebrochen worden. Er beschreibt die Perser seiner Zeit also: „sie sind sehr tapfer, doch scheinen sie auch furchtbarer als sie sind, da sie voll leerer Worte sind, tolle und wilde Reden führen; sie sind grosssprecherisch und voll Drohungen“. Dagegen hatte aber jener Stolz, welcher sich in dem Verbot des Königs zeigt, etwas Ausländisches auf seinen Tisch zu bringen, auch eine heilsame Wirkung. Im Bewusstsein der eigenen

---

1) Magnus, frgm. 1 bei Müller — 2) Menander Protector frgm. 57 ebend — 3) Herod I, 4; IX, 116 — 4) Herod. I, 89 et Aeschyl. Pers 795. — 5) Herod. I, 127; Nicol. Damasc. frgm 66 — 6) Diodor XI, 6 *ἐνῆν γὰρ ἔτι φρόνημα τοῖς Μήδοις τῆς τῶν προγόνων ἡγεμονίας οὐ πάλαι καταπεπαυμένης*: unter Xerxes. Nicol Dam. frgm 9. — 7) Herod. VII, 11; diess ist ächt persisch, vgl. die Achämenideninschriften — 8) Dinon frgm. 12 bei Müller. — 9) ibid. frgm. 15. 16. — 10) Ephippus frgm. 3 in Müllers Arrian

Tugend und der Trefflichkeit des Einheimischen hielten sie fest an den herkömmlichen Sitten und Gebräuchen [1], vor Allem die Könige selbst (s. S. 122), und wenn sich auch die Abschliessung gegen das Fremde nicht ganz durchführen liess, wenn sich, namentlich im Glauben und dem Kultus manches Semitische eingeschlichen hat, so haben die Perser ihre ausserordentliche Lebenskraft, welche sich in dem Wiederaufblühen eines zweiten Perserreichs beurkundet, gewiss grossentheils dieser Sprödigkeit dem Fremden gegenüber zu verdanken. So wissen wir namentlich, dass sie in Sachen der Religion sehr unduldsam waren, indem sie die fremden Kulte überall zu vernichten suchten [2].

Der Stolz der Perser, wie er einerseits als ein natürlicher Ausfluss des Gefühls der Zusammengehörigkeit und des starken Bewusstseins der politischen Macht anzusehen ist, wurzelt andrerseits in einem tiefer liegenden Grundzug des persischen Wesens überhaupt, in dem edlen, für alles Hohe und Grosse empfänglichen Sinn. Der Adel der Gesinnung, die Richtung auf das Geistige ist ein Zug, welchen die Natur aufs Tiefste in den persischen und iranischen Volksgeist eingesenkt hat, damit er sich auf den verschiedenen Gebieten der Geisteswelt und des Lebens offenbare und entfalte. Wir haben gesehen, wie er am Schönsten in der iranischen Religion hervorgetreten ist, dann wie er sich eigene Gebiete geschaffen und das Leben des Persers, in der Erziehung und dem Verhältniss zum Nächsten, gestaltet hat. Ebenso lässt sich nun auch sein Einfluss auf die Gesinnung des Iraniers gegen sein Volk und Vaterland wahrnehmen. Auch die Griechen haben dies empfunden. Die ganze Cyropädie Xenophons ist ein Zeugniss hiervon, denn was war es anderes, das diesen Griechen zu seiner poetischen Schilderung persischer Zustände und des persischen Nationalhelden begeisterte, als das achtung gebietende, edle Wesen, die sittliche Kraft der Perser, welche sich in der damals schon mythischen Gestalt des Kyros zu einem idealen Urbild verkörpert hatte? Jener Seelenadel bethätigt sich ferner vor Allem durch einen auf das Geistige und Sittliche mit solcher Kraft gerichteten Sinn, dass die Rücksichten auf leibliches Wohl und Wehe und auf den eigenen Vortheil allen bestimmenden Einfluss auf den Willen verlieren. Es ist diess die unmittelbare Freude des Iraniers am Guten um des Guten selbst willen, welche er als eine so göttliche Wirkung in sich empfand, dass er sich gedrungen fühlte, sich einen Genius im Himmel zu denken, „der die Lust hervorbringt, welche die sittlichen Handlungen be-

---

1) Der Ausspruch Herodots I, 135 *ξεινικὰ δὲ νόμαια Πέρσαι προσίενται ἀνδρῶν μάλιστα*, gilt dem Zusammenhang nach nur den Medern gegenüber, was er dabei von Aegypten und Griechenland sagt, hat keinen geschichtlichen Werth. Die Meder aber waren keine Ausländer, sondern ein Bruderstamm; auch ist es nur von einem verhältnissmässig kleinen Theil der Perser wahr, dem Hof. — 2) Herod. I, 183; III, 137; VIII, 109; Diodor Bibl Hist. II, 9; frgm Sentent 4°, 1 u. viel andere Stellen.

gleitet". Diese Gesinnung erprobte sich, wie wir gesehen, in der ausserordentlichen Aufopferungsfähigkeit des Persers für König und Volk. Zu den angeführten Beispielen ist noch die denkwürdige That des Zopyros, eines vornehmen Persers hinzuzufügen, der dem Darius, als er durch den Aufstand fast aller iranischen Stämme in der grössten Verlegenheit vor Babylon lag, ohne es in seine Gewalt zu bringen, diese Stadt durch grauenhafte Verstümmlung seines Leibes verschaffte [1]). Xenophon lässt den Kyros als einen Grundsatz der Perser aussprechen, dass sie alle Reichthümer der Syrer und Assyrer nicht annehmen würden für ihre Tugend und ihren guten Ruf [2]). Besonders von den Sogdianern sind uns Züge von Edelmuth aufbewahrt. Jene dreissig vornehme Sogdianer, welche sich gefreut hatten, durch Alexanders Hand zu sterben und so ihren Ahnen zurückgegeben zu werden (s. S. 58), antworten auf die Frage, welches Unterpfand sie für ihre Treue geben würden: das Leben, das Alexander ihnen geschenkt, solle das Unterpfand sein: dieses werden sie zurückgeben, wenn er es fordere. Auch sagen sie unter Anderem, dass sie ihren Feind im Felde nie gehasst hätten. Sie bewähren jene Worte in der Folge durch ausgezeichnete Treue [3]. Grossmuth wird sehr häufig als eine Eigenschaft persischer Grossen gerühmt; so des Königs Artaxerxes I. Makrocheir, des jüngeren Kyros, und des älteren ohnedem [4]) Von der Hochherzigkeit der Perser und Meder überhaupt spricht, wie wir gesehen (S. 103), Herakleides von Pontus noch am Ende des Perserreichs sehr anerkennend. Thukydides rühmt von den Persern, dass es bei ihnen Brauch sei, lieber zu geben als zu nehmen [5]). Der Sinn für das Edle und Grosse äussert sich auf politischem Gebiet als Freiheitsliebe. Den deutlichsten Beweis, wie sehr alle iranischen Stämme von dieser beseelt waren, liefert die Geschichte. In Baktrien fand schon die assyrische Eroberung einen starken nationalen Widerstand: auch von späteren häufigen Aufständen der Baktrer wird uns erzählt. Die Meder schüttelten, „als brave Männer" wie sich Herodot ausdrückt, das fremde Joch ab, und als sie die Herrschaft an die Perser abgeben mussten, ergaben sie sich keineswegs willig in die Knechtschaft, sondern machten noch später wieholte Versuche, sich von den Persern frei zu machen. Wie viel sich die Perser ihre Unabhängigkeit kosten liessen, geht aus den verschiedenen Berichten über ihre Erhebung deutlich hervor. Von einigen der übrigen Stämme der Iranier, namentlich in den medischen Gebirgen, wissen wir, dass sie sich nie oder nur mit Unterbrechung der persischen Herrschaft gefügt haben. Als Kambyses auf dem Todtenbett die Pasargaden und unter ihnen namentlich die

---

1) Herod. III, 153 ff. — 2) Cyrop. V, 2, 12. — 3) Curtius VII, 39. — 4) Plutarch Artax. 1 u. 6 cf. Curtius III, 18; Plut. Artax. 4 u. 30; Nicol. Dam. fragm 66 S. 401 u. 405 bei Müller; Curtius II, 141. — 5) Thucydides II, 17, 4.

Achämeniden beschwor, den Medern nicht die Herrschaft zu lassen, gab er ihnen, wenn sie ihm folgten, seinen Segen, worin er ihnen neben äusserem Wohlergehen namentlich die Freiheit verheisst [1]). Das hohe Gut der Freiheit ist es auch was Kyros den Persern vorhielt, um ihnen vor der Schlacht gegen Astyages Muth einzuflössen [2]).

Wie sich die Perser im Handeln und im Leben überall von ihrem angeborenen Seelenadel leiten liessen, so bewährten sie denselben auch dadurch, dass sie allem Hohen und Grossartigen, was sich ihnen und wo es sich ihnen darbot, einen offenen Sinn entgegenbrachten. So hat sich die glänzende Erscheinung des Kyros mit seinen ächt persischen Eigenschaften tief in die Herzen der Perser eingegraben; nach Herodot wissen die Perser nichts Höheres, „keiner wagt sich mit ihm zu vergleichen" [3]). Xenophon beschreibt ihn eben als den Nationalhelden, zu dem ihn die Sage und das Lied der Perser gemacht habe, als das Ideal eines Persers „schön von Gestalt, menschenfreundlich, wissbegierig, ehrliebend und ausdauernd" [4]). Strabo berichtet, dass die Perser in ihrer Erziehung besonders darauf bedacht waren, der Jugend solche Ideale einzuprägen. Das Verdienst überhaupt, namentlich aber um König und Reich, findet nirgends so sehr Anerkennung, als bei den Persern [5]) Ja sie wissen auch am Feind die Tugend zu ehren; Herodot gibt ihnen das Zeugniss, dass sie unter allen Menschen, die er kenne, tapfere Krieger am Meisten hochhalten [6]). Dieser Neigung zum Grossartigen geben sie auch in ihrem äusseren Auftreten Ausdruck Ausser der Pracht des persischen Hofs, welche ja schon Heraklides mit jener Gesinnung in Zusammenhang brachte, wird uns noch besonders berichtet, dass sich der König ausserhalb des Palastes nie zu Fuss blicken liess [7]), und Xenophon bezeugt das Gleiche von den persischen Grossen [8]). Auf schönen Wuchs wurde grosser Werth gelegt, und derselbe namentlich beim Erbprinzen zu erzielen gesucht [9]). „Vornehm und königlich zu sein" der Erscheinung wie der Denkweise nach ist das höchste Lob einer Prinzessin [10]). Das Streben, ihrer äusserlichen Erscheinung möglichst viel Würde und Majestät zu geben, veranlasste auch die Perser, sich eine auffallend weite und pomphafte Tracht zu wählen [11]), und noch Ammian erzählt, dass alle Iranier ohne Unterschied mit dem Schwert umgürtet erschienen, auch bei Mahlzeiten und Festen, und dass sie eine prächtige und weite Tracht lieben [12]).

Bei dem Streben nach dem Idealen, bei der Richtung ihres Geistes auf das Grosse, Edle, Sittliche und Wahre vergassen jedoch

---

1) Herod. III, 65. — 2) Nicol. Dam. frgm. 66 Seite 404 bei Müller. — 3) Herod III, 160 — 4) Cyrop. I, 2, 1. — 5) Herod III, 154. — 6) Herod. VII, 238. — 7) Heraclides Cumanus frgm. 1 bei Müller. — 8) Cyrop. VI, 3, 23. — 9) Platon Alcib. Prim. p. 121 D. — 10) Plutarch Alex. 23 *μεγαλοπρεπὴς καὶ βασιλική*. — 11) Diodor II, 6 — 12) Ammian. XXIII, 6.

die Perser die wirkliche Welt, die Aufgabe des Lebens nicht; vielmehr wird man, wenn man jene Gesinnung als einen Grundzug des persischen Wesens betrachtet, demselben die Richtung der Perser auf das Praktische als einen ebenso wesentlichen und ebenso grundlegenden Zug zur Seite stellen müssen. Diese beiden Züge widersprechen sich aber so wenig, dass der eine vielmehr den andern ergänzt, jeder nur die andere Seite vom andern ist. Ihre ideelle Vereinigung finden sie in dem Begriff des Sittlichen, wie er sich in der zoroastrischen Religion bestimmt. Das Sittliche besteht einerseits in der Reinheit und Heiligkeit der Gesinnung, namentlich in der Wahrhaftigkeit, andrerseits vermöge der natürlichen Anschauung vom Guten als dem Licht- und Lebensvollen in der Arbeit, in der Pflege der guten Schöpfung, in der Förderung alles Lebens: dies ist das Materielle an dem ethischen Gehalt der geistigen Lichtreligion. In der Wirklichkeit und im Leben aber waren jene beiden Seiten des persischen Wesens darin vereinigt, dass jene Richtung des Persers auf das Edle und Grosse keineswegs im Leeren, etwa in jener Liebe zu äusserem Glanz, sich verlief, sondern durch Hervorbringung jener Formen der sittlichen Gemeinschaft dem ganzen Leben des Persers ein hohes, geistiges Gepräge gab.

Je stärker der Abscheu und die Furcht des Iraniers vor dem Schädlichen und Ahrimanischen war, desto grösser war für ihn der Werth alles dessen, was das Leben fördert. Der Werth des Lebens, des Lebensunterhalts, des Besitzes erschien ja dem Iranier so göttlich, dass mitten unter jenen Genien der sittlichen Mächte in dem Lichthimmel des Ormuzd ein Genius thronte, welchen Plutarch als Genius des Reichthums bezeichnet. Wie sich der Iranier durch Anbau des Feldes, Viehzucht, Pflege der nützlichen Thiere, Anpflanzung von Bäumen bemühte, den Geboten des Religionsgesetzes nachzukommen, haben wir oben gesehen. Fruchtbarkeit der Erde, der Weiber und Heerden gehörte zu den höchsten Gütern, die sich der Mensch wünschen kann [1], und die Vermehrung des Volks der Ormuzdgläubigen war ja auch der leitende Gedanke bei der Polygamie, die Ehe eine Pflicht. Noch in der Sasanidenzeit wird es den Christen zum Vorwurf gemacht, dass sie es verschmähen, sich durch nützliche Arbeit ein Vermögen zu erwerben [2]. Der Iranier sollte sich alles Dessen freuen, was Ormuzd geschaffen hatte, vor Allem des eigenen Leibes. Daher feierte jeder Perser den Tag, an welchem ihm das Leben geschenkt war, als einen Freudentag. „An diesem Tag, erzählt Herodot, halten sie es für Recht, ein grösseres Mahl als sonst aufzusetzen; bei den Reichen wird ein Stier, ein Ross oder Kameel oder Esel ganz gebraten aufgetragen, die Armen setzen sich ein Stück Kleinvieh vor" [3]. Am Höchsten

1) Herod. III, 65. — 2) Acta Martyr. S. 186. — 3) Herod. I, 133.

wird natürlich dasjenige Leben gefeiert, welches am Meisten Werth im Reich hat, das des Königs. An seinem Geburtstag hielt der König ein grosses Festmahl, nur da salbte er sich: er gab da den Persern Geschenke und durfte keine Bitte abschlagen [1]. Plato berichtet, dass dieser Tag als ein grosses Fest in ganz Asien gefeiert werde [2]. Aus der Werthschätzung des Lebens ergab sich von selbst, dass man für die Gesundheit alle mögliche Sorge trug. Dass die Heilkunde bei den Magiern sehr entwickelt war, bezeugt Plinius, dennoch aber waren immer noch griechische Aerzte, wie Apollonides [3]) und Ktesias, am persischen Hof, selbst aus Aegypten verschrieb sich der König solche [4]). Doch musste natürlich Jeder selbst für seine Gesundheit besorgt sein, und für das beste Mittel hierzu sah der Iranier an die Vermeidung alles Unreinen; Leben und Reinheit sind ja Grundbegriffe der Ormuzdreligion, und so geht namentlich die massige, einfache und anständige Lebensweise der Perser auf religiöse Anschauungen zurück. Nicht das Leben überhaupt, sondern das gesunde und kräftige Leben ist das Ziel des Persers, nur dadurch kann er der Aufgabe des Lebens genügen. Daher war es ein so wesentlicher Bestandtheil der persischen Erziehung, den Leib zu kräftigen, durch Abhärtung aller Art zu stählen, im Reiten und im Gebrauch der Waffen zu üben, und ihn so tüchtig zu machen zur Vertheidigung des Vaterlands. Doch ist dies natürlich nicht so zu verstehen, als ob hier Mittel und Zweck dem Perser so klar vor Augen gestanden wäre. Es war vielmehr die angeborene Freude an der körperlichen Tüchtigkeit und an der Bewahrung und Uebung derselben in Gefahren aller Art. Das Mittel war auch wieder Selbstzweck. Den Iraniern überhaupt war ein kriegerischer Sinn angeboren: die einen waren noch zur Zeit der Blüthe des Reichs wilde Bergvölker, welche von Raub und Krieg lebten, die andern hatten aus ihrer Zeit des Nomadenlebens auch in ihrer Bildung die kriegerische Tüchtigkeit noch bewahrt, und man würde sehr irre gehen, wenn man aus den Kämpfen mit den Griechen und den Berichten griechischer Schriftsteller auf die Feigheit der Perser und Meder schliessen wollte. Die Ursache, warum jenes Zusammentreffen der Perser mit den Griechen so unglücklich endete, lag nicht in dem Mangel an persönlicher Tapferkeit; die Perser haben noch in den Schlachten gegen Alexander mit bewundernswürdigem Heldenmuth gefochten [5]), und die Meder und Baktrier gaben ihnen nicht viel nach. Noch unter den Sasaniden waren die Perser durch ihre Tapferkeit den Römern furchtbar. Dass das persische Hofleben [illegible] die Einrichtung der griechischen Miethtruppen einen sehr erschlaffenden Einfluss üben musste, ist natürlich: aber nach dem Hof ist nicht das ganze Volk zu beur-

---

1) Herod. IX, 110. — 2) Platon Alcib. Prim. p. 121 C. — 3) Ctes. Pers. 42. — 4) Herod. III, 1. — 5) Curtius III, 27.

theilen. — Theils die natürliche Freude an Gefahr und Kampf, theils der Zweck einer Vorübung zum Krieg [1]) rief die grosse Neigung der Perser zum Jagen hervor. Die grossen Jagden, welche der Perserkönig häufig anstellte, lenkten die Aufmerksamkeit der Griechen sehr auf sich; es waren hierzu im ganzen Reich, auch in Baktrien [2]), grossartige Parke angelegt, welche mit schönen Bäumen bepflanzt und voll von wilden Thieren waren [3]). In gleicher Reihe mit anderen Vorzügen, welche einen Mann auszeichnen, Tapferkeit, Weisheit im Rath, Schönheit des Körpers, Grossherzigkeit, wird auch die Tüchtigkeit in der Jagd aufgeführt [4]), selbst von den Königen auf ihrem Grabstein [5]). Paradiese anzulegen und Thiere zu halten, empfiehlt der König auch besonders seinen Satrapen [6]), und noch die Parther empfanden gegen einen König Widerwillen, weil er vom Brauch der Väter abweichend selten jage und Nichts auf schöne Pferde halte [7]). Selbst das Tanzen sollen die Perser unter diesen Gesichtspunkt einer körperlichen Uebung gestellt haben [8]).

Der praktisch-verständige Sinn der Perser äussert sich noch in einer andern Eigenschaft, die uns auch schon öfter begegnet ist, der Mässigung und Besonnenheit. Sie hängt auch sonst mit dem Charakter der Perser aufs Engste zusammen, einerseits mit der religiösen Pflicht der Reinheit und Mässigkeit, andrerseits mit ihrem würdevollen Benehmen und Auftreten. Die Leidenschaft als das Böse, Verirrende, Unheil Stiftende ist nach den religiösen Anschauungen ein Uebel Ahrimans, Freiheit von Leidenschaften also ein Gebot Ormuzds. Neben Uebung des Körpers und Gewöhnung an die Wahrhaftigkeit war das dritte Ziel der persischen Erziehung, dasjenige in die Jugend zu pflanzen, was die Griechen mit dem Ausdruck *σωφροσύνη* bezeichnen, welche ja so Vieles in sich schliesst: die Weisheit, welche in Allem das rechte Mass beobachtet, die Besonnenheit, welche Alles nach einem vernünftigen Zweck anordnet, die Selbstbeherrschung. Da diese Eigenschaft aber besonders ein grosser Vorzug eines Fürsten ist, so wurde nach Plato der königliche Prinz von einem besonderen Lehrer zur Freiheit von Begierden erzogen. Hier stehen wir nun wiederum in dem Gebiet des letzten jener sechs grossen Genien, die im Lichthimmel des Ormuzd wohnen. Denn die praktische Lebensweisheit, nicht die Erkenntniss, soll der Genius der Weisheit bei Plutarch vorstellen. Wenn nun auch dieser vollends im Verein mit seinen fünf Genossen über den Perser wacht und sein Leben leitet, dann ist es gut mit ihm bestellt. Wenn auch die Selbstbeherrschung der Perser zum grossen Theil auf Rechnung eines äusseren Zwangs,

1) Cyrop. I 2, 10. — 2) Curtius VIII, 2. — 3) Cyrop. VIII, 1, 38 und viele andere Stellen. — 4) Nicol. Damasc. frgm. 10; Plutarch Artax. 6. — 5) Onesicritus, frgm. 31 in Müllers Arrian. — 6) Cyrop. VIII, 6, 12. — 7) Tacit. Annal. II, 2. — 8) Athenaeus, Deipnos. X, 10 s 45 nach Duris.

der persisch-medischen Etiquette zu setzen ist, so ruht doch eben diese theils auf dem sittlichen Grundsatz der Achtung gegen den Nächsten, theils auf den religiösen Vorstellungen. Jene Etiquette verbot nämlich, wie wir gesehen haben, alles Unanständige in der Gesellschaft Anderer, fasst aber den Begriff des Unanständigen sehr weit, so dass jede ungebundene Aeusserung nicht blos von Leidenschaften, sondern schon von starken Gefühlserregungen für unschicklich galt. Wie vom Ausdruck der Freude und Verwunderung (s. oben), gilt dies auch vom Zorn, so dass Xenophon sagt: „man sieht nie einen Perser im Zorn ein Geschrei erheben oder in der Freude übermüthig lachen, sondern wer sie beobachtet, der könnte meinen, sie nehmen in Wahrheit bei ihrem Leben die Schönheit zur Richtschnur“ [1]. Dieses Ebenmass in allem, was sie thaten und sprachen, verhinderte von selbst rohe Ausbrüche der Leidenschaft, und Plutarch sagt ausdrücklich, dass die Perser es mit Ungezogenheiten und Verletzungen der guten Sitte ausserordentlich streng nehmen [2]). Auch bezeichnet das angeführte Wort des Ammian, es sei unglaublich, wie an sich haltend und vorsichtig sie seien, einen so allgemeinen Zug des persischen Nationalcharakters, dass wir darunter nicht blos die Beobachtung jener Regeln für den Umgang verstehen können. Als ein Beweis der Selbstbeherrschung der Perser ist gewiss auch ihre von den Alten sehr hoch gerühmte Verschwiegenheit anzusehen. Curtius berichtet, dass es bei den Persern Sitte sei, die Geheimnisse des Königs mit wunderbarer Treue zu bewahren; nicht Furcht, nicht Hoffnung entlocke dem Perser ein Wort. Geschwätzigkeit werde schwerer gezüchtigt, als irgend eine Vergehung, und die Magier hielten auf den keine grossen Dinge, welchem das Schweigen schwer falle [3]). Ja die Verschwiegenheit wurde, wie wir gesehen, sogar als ein guter Genius verehrt. — Wenn wir nun freilich sehen, wie alle Laster und Leidenschaften am persischen Hof ihr Spiel trieben, so könnte uns dies an jener Tugend der Perser sehr irre machen. Allein auch hier ist zu bemerken, einmal, dass es keineswegs der ganze Hof, namentlich meist der König nicht selbst war, auf welchen die Schuld alles des Gräuels fällt, sondern vor Allen jene berüchtigten Weiber, wie Amestris und Parysatis; sodann aber, dass die Sittenverderbniss am persischen Hof, welche im Allgemeinen für die spätere Zeit nicht geläugnet werden kann, nicht massgebend ist für den Charakter des persischen Volks. Nur über die bekannte Grausamkeit der Perser ist noch Einiges zu sagen. Bei allen Schriftstellern, welche persische Geschichte erzählen, finden wir Beispiele einer unerhörten Grausamkeit; namentlich wenn man die Ueberreste des Ktesias liest, sollte man meinen, das Lebendigbegraben [4]), Blen-

---

1) Cyrop. VIII, 1, 33 *ἀλλ᾽ ἰδὼν ἂν αὐτοὺς ἡγήσω τῷ ὄντι εἰς κάλλος ζῆν*. — 2) Plutarch Artax. 27. — 3) Curtius IV, 25. — 4) s. oben S. 84.

den. Schinden, Kreuzigen[1], das Steinigen[2]), in Feuergluth werfen[3]), und die schreckliche Strafe des Einschliessens in einen Trog[4]), sei ganz an der Tagesordnung gewesen. Wenn man aber auch nicht bestreiten kann, dass alle diese Strafen häufig vorgekommen sind, da dies aus den andern Schriftstellern erhellt, so darf man doch nicht eine so stehende Anwendung derselben annehmen, als nach Ktesias scheinen würde, da dieser selbst mit Vorliebe solche Dinge in seine Geschichte aufgenommen, Photius mit Vorliebe Derartiges excerpirt hat. Muthwillige und bösartige Grausamkeit, hervorgerufen durch die rohe Lust am Schmerz eines Unglücklichen, findet man selten, namentlich scheint von den persischen Königen keiner ausser Kambyses einen besonderen Hang zur Grausamkeit gehabt zu haben, wie etwa ein Nero. Grausam dagegen in hohem Grade sind die ohne Zweifel feststehenden Strafen für gewisse Verbrechen, namentlich für diejenigen, welche dem Iranier seiner ganzen Anschauung nach am Meisten zuwider sein mussten. Die Lüge wurde mit dem Tode bestraft (s. S. 113 ff.), ebenso jede Vergehung gegen die Pflicht der Wahrhaftigkeit im weitesten Sinn, der Treubruch, die Empörung gegen den König[5]) meist mit Kreuzigung, der Ungehorsam durch Abschneiden des Kopfes und rechten Armes[6]), der Undank und die Ungerechtigkeit (s. S. 113 ff.). Noch Ammian sagt, dass die Gesetze gegen die Undankbaren und Ueberläufer an Grausamkeit hervorragen. Auch der Giftmischer gehört in die Reihe dieser, ursprünglich religiöse Pflichten verletzender Verbrecher, da er hinterlistig, im Dunkeln schleichend sein Wesen treibt, gerade wie Ahriman. Ihm wurde der Kopf auf einen breiten Stein gelegt, und dann mit einem andern Stein daraufgestossen, bis der Schädel zerschmettert war[7]). Ebenso stand, wie wir gesehen, auf der Verunreinigung von Feuer und Wasser die Todesstrafe. Hieraus sehen wir deutlich, dass die Strenge dieser Strafen grossentheils in dem sittlichen und religiösen Ernst ihren Grund hatte, mit welchem die Perser jene Vergehungen auffassten; diese waren in den Augen der Perser so ungeheuer, dass jede Strafe, auch die einfache Todesstrafe noch eine zu geringe Sühnung schien. Von einer böswilligen und niedrigen Grausamkeit kann somit keine Rede sein, und wenn auch trotzdem die Sache selbst bleibt, und dieser Zug des persischen Charakters mit jenen edleren Motiven nicht entschuldigt werden kann, so ist doch immerhin zu bedenken, dass dem ganzen Alterthum die Idee der Menschlichkeit noch nicht aufgegangen, sondern erst auf dem Boden der christlichen Welt erwachsen ist, und dass neben die Grausamkeiten der Römer zur Zeit ihrer höchsten äusseren Bildung und der Griechen noch im peloponnesischen Krieg gestellt die der Per-

---

1 Ctes. Pers. 5. 59 frgm. Pers 3 u. a. — 2 Ctes. 46. 51. — 3 Ctes. 48. — 4. Ctes. 30; Plut. Artax. 16 — 5 Ctes 48 52. 30. 54. — 6, Strabo XV p. 1066 — 7 Plut. Artax. 19

ser schon in viel milderem Licht erscheint. Die Perser und die übrigen Iranier waren ein kriegerisches Volk, das zum Theil die rohe nomadische Lebensweise nie abgelegt hat und, auch wo dies der Fall war, den kriegerischen Sinn in Folge der zahlreichen Kämpfe des persischen Reichs im Innern und nach Aussen immer bewahrte. Hier suchen wir am Besten die Wurzel für die Grausamkeit der Perser, welche von diesem Gesichtspunkt aus keineswegs als eine raffinirte, sondern als eine ganz natürliche und naturwüchsige erscheint, und sich aus den geschichtlichen Verhältnissen des iranischen Volks, aber auch aus dem Wesen der alten Welt überhaupt erklärt.

Schluss: der Standpunkt des iranischen Volksgeistes.

Wer die zuletzt angeführte Aeusserung des iranischen Charakters ins Auge fasst, möchte billig sich verwundern, wie diese Züge einer rohen Natürlichkeit mit jenem feinen Sinn für das Edle und Sittliche, mit jenen reinen Vorstellungen in der zoroastrischen Religion zu vereinigen seien? Diese Frage führt uns auf die Schranke des iranischen Volksgeistes und auf das Urtheil überhaupt, welches die Geschichte über diese Erscheinung des menschlichen Geistes fällt. Für die Zeit, in welcher die Religion wirkliche lebendige Volksreligion ist, in welcher das Individuum vollkommen seine Befriedigung in ihr findet, in welcher sie noch nicht leere Form, und der Inhalt des Volksgeistes von ihr sich loslösend ein anderer geworden ist, für diese Zeit bildet die Religion als die höchste Gestalt, in welcher sich der Geist eines Volks offenbart, den Massstab desjenigen Standpunkts, auf welchem der Volksgeist steht. Den Anfangspunkt der Blüthe der Ormuzdreligion für die verschiedenen Stämme Irans, namentlich für den Westen mussten wir unbestimmt lassen: unsere sicheren Nachrichten beginnen erst mit dem fünften Jahrhundert. Dass wir hier, wenigstens im Westen Irans, die Ormuzdreligion in ihrer Blüthe — in dem genannten Sinn — finden, kann keinem Zweifel unterliegen. Wir dürfen sicher annehmen, dass diese Blüthe auch erst mit dem alten Perserreich ihr Ende gefunden habe. Einige Erscheinungen scheinen zwar gegen diese Annahme zu sprechen, einmal das frühe Eindringen des Anaitiskults, schon vor Herodot, sodann die Veränderung in den Vorstellungen von den letzten Dingen, die sich bei Theopomp findet, also vor dem Ende des Perserreichs eingetreten sein muss, und auf eine sehr selbständige Stellung des Ahriman, auf eine dem Dualismus zuneigende Fassung des Verhältnisses zwischen Ormuzd und Ahriman hinweisen konnte. Das Letztere bezeichnet allerdings eine Veränderung einer Grundvorstellung, aber wir haben kein Zeugniss, ob diese Veränderung auch im wirklichen Volksglauben eingetreten sei; und wenn auch dieses der Fall ist, so beruht dies unsere

Annahme nur so weit, als dann der Endpunkt der Blüthezeit um Weniges weiter hinaufgerückt werden musste. Wichtiger ist die erstere Erscheinung. Wenn Anaitis zu Herodots Zeit allgemein in Iran mit ihrem besonderen Kult verehrt worden wäre, so wäre das ein sicheres Zeichen, dass dem Iranier seine Religion nicht mehr genügt hatte. Aber erstens wissen wir bestimmt, dass ihr Kult erst am Anfang des vierten Jahrhunderts förmlich eingeführt wurde, ferner zeigt sich derselbe immer nur an der westlichen Gränze, über welche er hereingekommen ist, sodann wurde ihr in Iran der ihr eigenthümliche semitische Kult nie zu Theil, weshalb er auch keine auflösende Wirkung auf die Ormuzdreligion gehabt hat, sondern sich im Gegentheil wohl mit derselben vertrug [1]. Wenn somit selbst diese Aenderung im Glauben nicht viel zu bedeuten hat und ausserdem, wenigstens so viel sich aus den Berichten der Alten abnehmen lässt, jedenfalls bis zum Anfang des vierten Jahrhunderts vereinzelt dasteht (alle andern Abweichungen, wie die mit dem Zarvane, fallen erst in spätere Zeit), so wird obige Annahme als gerechtfertigt erscheinen. Für die persische Weltmonarchie überhaupt also gelten die folgenden Resultate dieser Untersuchung.

Einige Erscheinungen in der Ormuzdreligion, wie namentlich die Gestalt des Mithra, das Vorkommen der Naturgottheiten, die Gebote der Reinheit, führten uns zu der Beobachtung, dass die Verschmelzung des Natürlichen und Geistigen ein wesentliches Merkmal dieser Religion sei. Diese unmittelbare Einheit des Natürlichen und Geistigen ist das Bezeichnende des ganzen Standpunkts, auf welchem der persische und mit ihm der iranische Geist überhaupt steht. Sie weist dem iranischen Volk die Stellung an, welche es auf dem langen Weg des Entwicklungsgangs des menschlichen Geistes einnimmt, und die Richtung auf das Geistige haben wir als ein entschiedenes Merkmal des iranischen Wesens sowohl in der Religion, als in der Sitte und Denkweise nachgewiesen. Dass dieses Geistige überall, wo es auftritt, sich als ein natürliches bestimmt, dass diese Bestimmtheit durch alle Aeusserungen des iranischen Geistes und alle Erscheinungen des iranischen Lebens hindurchgeht, dies aufzuzeigen bleibt uns nun noch übrig. Von den Göttergestalten musste dieses Merkmal zur Auffassung ihres Begriffs meist schon oben bemerkt werden. Die Vorstellungen von dem reinen, herrlichen, guten Wesen des Ormuzd wurzeln in dem iranischen Begriff von der Natur des Lichts, in der Gestalt des Mithra verschwimmen die geistigen und sinnlichen Vorstellungen ganz in einander, so dass es nicht einmal möglich ist, einen festen Begriff von seinem Wesen aufzustellen; auch Omanos hatte eine natürliche Grundlage. Die sechs grossen Lichtgenien sind nun freilich Personifikationen sittlicher Mächte, aber auch hier verschafft sich das natürliche Element sein Recht, wir finden unter ihnen nicht blos

1) S. Bd. XIX S. [illegible]

einen Genius des Reichthums, der Lebensfulle, sondern auch die anderen erhalten eine natürliche Farbung durch die Art, wie die Guter und Tugenden, welche sie darstellen, in der iranischen Anschauung näher gefasst werden. Dies gilt auch von den ubrigen guten Genien, indem z. B. die Schutzgenien der iranischen Landschaften auch eine Art Personifikationen dieser sichtbaren Landschaften sind, wie dies auch in anderen Religionen vorkommt (z. B. die Roma). Bei den Naturgottheiten ist das naturliche Element an sich gegeben, aber auch das Geistige tritt dadurch hinzu, dass dieselben als ein Heiliges, Gottliches, dem Lichtreich Angehoriges verehrt werden. Dass auch die Vorstellungen von den Gottheiten des Dunkels eine stark sinnliche Beimischung haben, wurde bemerkt, und selbst der Kampf der beiden Reiche fallt in die sinnliche Welt, da es sich dabei hauptsächlich um gegenseitige Vernichtung der Schopfungen handelt.

Fast noch mehr als bei den Vorstellungen des Ormuzdglaubens tritt dieses Ineinandersein des Sinnlichen und Geistigen bei seinem ethischen Gehalt hervor. Die Grundbestimmung desselben, der Begriff des Guten, so sehr wir seine reine und geistige Fassung bewundern mussten, hat seinen Ursprung in der altiranischen Naturanschauung, welche ja die Grundlage des Ormuzdglaubens bildet. In der iranischen Anschauung ist das Gute zunächst ein ganz allgemeiner Begriff, gut ist alles, was ist, es ist an sich gut schon dadurch, dass es ist. Die Bestimmung des Guten ist somit ursprunglich im Begriff des Daseins enthalten: dass aber dieser Bestimmung die Wirklichkeit nicht entspricht, das ist das Mangelhafte, das Irrationale, das die Wirklichkeit an sich hat. Diese begrifflichen Bestimmungen, welche der iranischen Anschauung zu Grunde liegen, bringt die mythologische Vorstellungsweise in ihrer Art in ein zeitliches Verhältniss: Ormuzd hat ursprünglich die ganze Welt gut geschaffen, aber nachher ist Ahriman — woher, sagt sie nicht — gekommen und hat in die gute Schöpfung den Keim des Bösen gestreut. Gut ist nun weiter vornehmlich das, was sein Dasein aus sich selbst heraus bethatigt, was lebt, also Pflanzen, Thiere und Menschen; gut ist natürlich aber auch was Leben gibt und Leben schafft, und diese Wirkung hat in ausgezeichneter Weise das Licht. Doch ist das Licht nicht blos gut in diesem abgeleiteten, sekundären Sinn. Licht und Leben stehen nicht blos im Verhältniss von Ursache und Wirkung zu einander, sondern sie sind in einander, nicht blos wo Licht ist, ist auch Leben, sondern wo Leben ist, ist auch Licht. Licht und Leben sind identisch, in der unmittelbaren Anschauung ganz Eins. Ebenso drückt man die iranische Anschauung schon nicht vollständig aus, wenn man sagt: das Licht ist gut. Denn das Gute ist nicht blos ein Prädikat des Lichts, sondern Substanz und Attribut fallen hier ganz zusammen: das Licht ist das Gute und das Gute ist das Licht. Licht, Leben, das Gute sind nur verschiedene Ausdrücke fur das Eine.

was alles dies in sich schliesst, und das wir, weil wir doch einen Namen dafür brauchen, am Besten als das Gute bezeichnen; nur muss man sich stets erinnern, was das eigentlich heisst. Beide Begriffe, Licht und Leben, führen uns nun zu dem weiteren, dem des Reinen; das Lichtvolle ist selbst das Klare, Reine, und die Reinheit ist es vorzüglich, die gesundes, frisches Leben schafft. So bestimmt sich also das Gute weiter als das Reine, und auch hier wieder nicht in jener prädikativen, sondern in der substanziellen Weise. Wie nun das sinnlich Reine ganz unwillkürlich und von selbst zum geistig und sittlich Reinen wird, haben wir oben (S. 50. 51) gesehen, ebenso wie das Eine nicht blos das Andere bedingt, sondern das Eine häufig ganz an die Stelle des Andern tritt. So haben wir nun als weitere Bestimmung des Guten das Sittliche, und zwar kommt man nicht allein durch den Begriff des Reinen auf das Sittliche, sondern wie bei allen diesen Begriffen eigentlich Alles durch einander geht, so hängt das Sittliche ebenso eng mit den andern Bestimmungen jenes Einen, Allgemeinen, des Guten, zusammen. Das Lichtvolle, Durchsichtige, Klare ist auch das Wahre, Rechte, Sittliche; und selbst das Leben an sich, sogar das bewusstlose Leben hat nach der iranischen Anschauung sittlichen Werth. So nimmt das Sittliche, obgleich es einer höheren Sphäre, der Sphäre des freien Geistes angehört, doch keine andere Stellung zum Begriff des Guten ein, als jene anderen Bestimmungen. Alles sind nur Seiten des Einen, Guten. Wenn auch damit keineswegs gesagt werden soll, dass der iranische Geist mit der zunehmenden Kräftigung des sittlichen Bewusstseins in dem Sittlichen nicht etwas Höheres geahnt und gefunden habe, als in dem sinnlich Guten, so hat sich doch dieser innere Zusammenhang der sittlich religiösen Grundanschauungen nie geändert, das Sittliche blieb immer in dem Natürlichen gebunden, und der sittliche Geist des iranischen Volks hat sich trotz allem Ringen nie auf die Höhe der freien Geistigkeit erhoben, wenn man auch manchmal geneigt ist zu meinen, jetzt sei diese Höhe erstiegen. — Die Unangemessenheit der Wirklichkeit an die Bestimmung, die eigentlich alles Dasein hat, führt auf den Begriff des Bösen, welches empirisch aufgenommen wurde, des Schädlichen, Todbringenden, Unreinen, Dunkeln, Schlechten, was Alles ganz ebenso zusammenhängt. Wie sich dieser Gegensatz an die Gegensätze der iranischen Landesnatur anknüpft und an ihnen weiter ausbildet, haben wir gesehen.

Darin, dass der Iranier diesen Gegensatz des Guten und Bösen mit aller Energie in den Vordergrund stellt, Alles auf ihn bezieht und das Gute in der ethischen Aufgabe, die er sich stellt, zur absoluten Macht erhebt, liegt der ethische Charakter der iranischen Religion und Lebensanschauung. Die ethische Aufgabe bestimmt sich ganz nach dem Inhalt der ethischen Wesenheit, wir haben auch an ihr jene eigenthümliche Mischung des Sinnlichen und Geistigen wahrgenommen. Feld- und Gartenbau ist neben Reinheit und

Wahrheit in Wort und That, Heiligkeit der Gesinnung so gut wie das Tödten schädlicher Thiere religiöse und sittliche Pflicht des Iraniers, das Eine im Grund ebenso verdienstlich als das Andere. Das Ineinandersein des Sinnlichen und Geistigen geht ebenso durch das Leben des Persers in seinen verschiedenen Formen, und zwar nicht blos so, dass wir z. B. neben der naturwüchsigen Art des Familienlebens jene edle Gestaltung des Verhältnisses zum Nächsten finden, sondern in jeder einzelnen jener Formen treffen wir Beides, nur bald das Eine, bald das Andere vorwiegend. In der persischen Erziehung lernen die Knaben Reiten, Bogenschiessen und — Wahrhaftigkeit; im Familienleben die sehr naturwüchsigen und urzuständlichen Begriffe vom Zweck der Ehe, daneben doch auch das schöne Verhältniss der Kinder zu den Eltern, namentlich zur Mutter; im gesellschaftlichen Verkehr die hohe Auffassung der Pflichten gegen den Nächsten, aber die gleiche Werthschätzung der Beobachtung nicht bloss des äusseren Anstandes, sondern einer übertriebenen Etiquette; im Verhältniss des Königs zu den Unterthanen endlich auf der einen Seite der rohe Despotismus, auf der andern die aufopfernde Liebe und Treue der Unterthanen. Diese Mischung des Geistigen und Natürlichen zeigte sich endlich auch bei den beiden Grundzügen des iranischen Charakters, dem Sinn für alles Hohe und Grosse und der Richtung auf das Materielle, die Wirklichkeit, das Leben. Neben den edlen Früchten, die jener getragen hat, sehen wir ihn doch auch wieder am Sinnlichen, Aeusserlichen, Eitlen kleben, wenn dies auch erst in späterer Zeit in tadelnswerther Weise hervortrat; der praktisch-verständige Sinn der Perser, welcher sich in den trefflichen Eigenschaften der Weisheit und Besonnenheit äussert, findet andrerseits wieder sein Ziel und seine Befriedigung in der ausserordentlich hochgestellten Arbeit namentlich des Feldbaus und der Viehzucht; und wenn hier das natürliche Element die beste Wirkung auf das iranische Leben geübt hat, so hatte dagegen der kriegerische Muth und der Heldensinn eine Ausartung und Verwilderung im Gefolge, die unmenschliche Grausamkeit, welche immer ein Flecken in dem Charakter dieses edlen Volkes bleiben wird.

Dieser unentwickelte Zustand der unmittelbaren Einheit von Geist und Natur, wo das Natürliche schon fortwährend dem Geist zustrebt und ihn auch erreicht, dieses Geistige aber doch immer wieder an das Natürliche gebunden bleibt, zeigt sich nicht blos auf dem Gebiet der Religion für sich und der Sitte für sich, sondern auch in der Vermischung beider und zwar nicht blos der Religion und Sitte, sondern allgemeiner der Religion mit allen anderen Gebieten des Lebens. Der Religion ist nicht ein eigenes Gebiet angewiesen, sondern sie ist die absolute Macht, welche über alle anderen Gebiete des iranischen Lebens übergreift, in allen diktatorisch waltet, so dass die bürgerlichen Einrichtungen und Gesetze, die Sitten und Gebräuche zugleich Religionsgesetze, die Ge-

bote der Religion zugleich Staatsgesetze sind, dass sie den Iranier bei allen wichtigen Handlungen des Lebens, ja man kann sagen, auf jedem Schritt und Tritt begleitet, und allen Verhältnissen, in welchen er zu Anderen steht, ihren Stempel aufdrückt; man denke nur z. B. wie er stets die Reinheitsgesetze vor Augen haben musste, welche ohne stete Aufmerksamkeit so leicht verletzt werden konnten. Dieses Eingreifen der Religion in Gebiete, welche ihr eigentlich fremd sind, hängt insofern mit jener Vermischung des Geistigen und Natürlichen zusammen, als die Religion als das Geistige Dinge in ihren Bereich zieht, die nicht blos für die Religion eigentlich gleichgültig, sondern mit dem Geistigen überhaupt gar Nichts zu schaffen haben. Die schlimmen Wirkungen, welche diese Stellung der Religion bei andern Völkern des Alterthums gehabt hat, Priesterherrschaft und Stillstand der geistigen und socialen Entwicklung, sind aber bei dem Ormuzdglauben nicht eingetreten, vielmehr erkennen wir, wo sich sein Einfluss geltend macht, eine veredelnde, läuternde, zum Geistigen und Sittlichen erhebende Wirkung[1].

Wenn wir nun dieses Befangensein des Geistigen in dem Natürlichen als die Schranke des iranischen Volksgeists ansehen müssen, so wäre es doch ungerecht, wenn wir über der Bewunderung, mit welcher uns trotzdem die Erhabenheit der Ormuzdreligion, die Reinheit der darin enthaltenen sittlichen Idee, der tiefe Ernst des Iraniers in der Auffassung der Sünde und die sittliche Kraft des Volks erfüllt, den andern Faktor des iranischen Wesens zurückstellen und ihn blos als das Mangelhafte und Schlechte ansehen wollten, als dasjenige, was den iranischen Geist gehindert hätte, die Höhe, welche er anstrebte, ganz zu erklimmen. Vielmehr ist es gerade das Natürliche und Naturwüchsige, was uns die Züge des iranischen Volks besonders theuer und das erneuerte Bild dieser untergegangenen Welt eines Brudervolks besonders anziehend macht. Wenn wir die früheste Geschichte des menschlichen Geschlechts an uns vorbeiziehen lassen und sehen, wie der Aegypter zwar mit ernstem Willen das Leben und das, was es bietet, erfasst, aber nur, um dasselbe in ewiger, unveränderlicher Gestalt festzuhalten; wie der Semite in der Zerrissenheit seines innersten Wesens, in der Entzweiung seines Bewusstseins sich selbst aufreibt, wie der Inder in der Flucht aus dem irdischen Leben sein Heil sucht; da verweilt das Auge mit Lust auf dem iranischen Volk, welches mit gesundem Blick die Aufgabe des Lebens erfasst, sich reale, erreichbare Ziele setzt und mit tüchtiger, frischer Kraft sich auf das Leben wirft; welches eine wahre Freude hat am Leben und an allem, was Leben bringt und Leben schafft. Gewissenhafte Benutzung des Guten, das die Natur und namentlich der Erdboden dem Menschen

[1] Diese Durchdringung des persischen Lebens von der Religion meint wohl Celsus, wenn er die Perser ein ἔνθεον ἔθνος nennt. Origenes c. Cels. VI, 80.

bietet, Förderung und Ausbreitung des Heilbringenden, Gesunden, Lebenskräftigen durch stete Wachsamkeit und regsame Thätigkeit, kurz die Arbeit selbst war es, wozu den Iranier seine Natur hindrängte. Das ist die eine Gabe, welche er dem Hervortreten des natürlichen und naturwüchsigen Elements in seinem Wesen verdankt; der andere Vorzug liegt auf der Seite des Geistigen, und ist eigentlich nur der ideale Ausdruck jener realen Lebensrichtung. Durch die ganze Weltanschauung des Iraniers weht ein frischer, lebensvoller Hauch. In jedem Gegenstand der Natur, in jeder Pflanze, jedem Baum, jedem Thier, begrüsst er ein eigenthümliches, göttliches Leben; selbst die Kraft der leblosen Naturgegenstände, des Wassers und Feuers, des Monds und der Sonne, ist ihm von einem göttlichen Lichtgeist getragen. In allem, dessen er sich freuen darf, sieht sein dankbarer Sinn eine heilige Schöpfung des allgütigen Gottes. Die ganze Natur belebt seine Phantasie mit geisterhaften, sinnvollen Lichtgestalten, die ihn überall umgeben und begleiten, und wenn sich auch der Geist bei ihm noch in das Gewand der Natur hüllt, so schaut er dagegen in der Natur den Geist, der mit seiner göttlichen Kraft Alles erfüllt und belebt.

Notizen, Correspondenzen und Vermischtes.

Turanische Wurzelforschungen.

Von

Dr. O. Blau.

1. Die Correlativa tuoq; suoq = yoq; čoq.

Die Wurzel dogh, wie sie im osmanischen doghmaq „oriri, entstehen, werden" vorliegt, hat im Jakutischen zwar keinen Verbalstamm gebildet; die Lautgesetze dieses Dialectes berechtigen jedoch zu der Annahme, dass der Nominalstamm tuoq (Boehtl. WB. 105) die gleiche Wurzel ist. Die Härte des Schlussconsonanten ist erst durch die Stellung im Auslaut bedingt, da im Jakutischen kein Wort auf gh auslauten darf; in den Dativ- und Accusativformen togho und tugu tritt der ursprünglich weiche Consonant wieder in sein Recht. Der jakutische Anlaut t ist auch sonst das Aequivalent für osmanisches d, z. B. osman doñ jak. toñ Eis, dolu eigentl doñlu Eisiges mit Verschlingung des ñ durch nachfolgendes l, wie yalan Lüge von yañilmaq, yañlish, jakut tolon Hagel, dolu voll jakut tolu. Lautlich ist also der jakutische Nominalstamm tuoq dem osmanischen Verbalstamm dogh völlig parallel. Aehnliche Fälle, in denen überdies Nominalstämme eine Diphthongirung oder Verlängerung der entsprechenden Verbalstämme aufweisen, sind auch ausser den von Boehtlingk Gr. § 235 angeführten nachweisbar: so gehört z. B. uor *uy ār* Heerde zu ur *ӯyаи* treiben B. Gr. § 396; īs Nebel, dann Rauch zu is sprengen; bīs, Ritze, Spalte, Abschnitt, Grenze u. s. w. zu bis schneiden. Wenn Boehtlingks Vermuthung richtig ist, dass in solchen Fällen der Nominalstamm ein Affixum im Laufe der Zeit eingebüsst hat, so erinnert tuoq zunächst an osm doghun, welches abstrakt „Entstehung" bedeutet. Dem jakut tuoq vindicire ich die concrete, passive Bedeutung (vgl toñ gefroren, buk gebogen, kob geschwollen Boehtl. 235), „Entstandenes, Gewordenes, ein Ding, Wesen". Davon ausgehend ordnen sich die Bedeutungen, in denen jakut tuoq gebraucht wird (Boehtl W B 105 Gr. § 424), so, dass von jenem concreten Nominalbegriff zunächst der des Indefinitum: „Etwas, irgend Etwas, irgend ein" her genommen und daraus in zweiter Linie die interrogative und relative Bedeutung „was?" abgeleitet ist. Einer ähnlichen Begriffsentwickelung scheint auch das jakutische Synonym usarābit oder usarabit „irgend Etwas" gefolgt zu sein (Boehtl Gr. § 425), da es der Form nach ein Nomen Praeteriti von einem verlornen Verbum usarā ist, welches Denominativum von us „faber" B. WB 45 zu sein scheint, wonach die eigentliche Bedeutung „fabricatum", dann „Sache" überhaupt war.

Hiernach rechne ich tuoq nicht, wie Boehtlingk, zu den eigentlichen Pronominalstammen, sondern zu den unzerlegbaren Nominalstammen (§ 225), wohin er u. a. suoq = yoq gestellt hat, welches ich wiederum meiner seits für zerlegbar halte. Der Pronominalstamm to, tö aber, auf welchen B togho „warum" und töso „wie viel" zurückführt, ist leichter als durch Verschleifung aus tuoq entstanden zu erklaren, wie umgekehrt.

Dass auch jakut. suoq = osman yoq nicht, wie Boehtl WB. 169 meint, zum Verbalstamm yoya— „berauben" gehört, sondern das negative Correlativum zu dem eben besprochenen tuoq ist, ergibt sich mir auf folgendem Wege. Es existirt im Jakutischen eine, so viel ich sehe bis jetzt noch nicht erkannte Privativpartikel si, su, welche als Präfixum vor Nominibus dem deutschen un- oder einem *α* privativum verglichen werden kann. Nicht zu verkennen ist diese Partikel in folgenden jakutischen Wortern: sirdaq „nicht ausreichend" aus si + ardaq „ausreichend, ausdauernd"; sïmya „unwahr, Luge" ist zusammengesetzt aus si + miya = mayi „Verstand", also eigentl. „Unverstand, Missverstandniss"; sipsaq „nicht wohlschmeckend" lasst sich bequem auf si — und ipsa (ἅπτεσθαι) zurückführen, also = ἀναπτός, ineptus „sich nicht antugend abstossend, abgeschmackt, fade"; tulut „tragen" würde ein adject tulumaq bilden, wie butu — butumaq B. Gr. § 217, aus si + tulumaq wird wie B. Gr. §. 217, 3) sulumaq „nicht tragend, unbeladen"; von kïn „Scheide" hiesse kin-naq „mit einer Scheide versehen", si-kinnaq „ohne Scheide", k zwischen zwei Vocalen in Compositis wird aber, wie in bugün aus bu + kün u anderem zu g und so entsteht siginnaq „nackt, unbekleidet", ebenso scheint bütaı 2. „geschlossen, enveloppé" den zweiten Theil des Compositums sibitaq „ohne Hülle, unbehost, ungesattelt" zu geben: andere Beispiele wie sololoq „unbeschaftigt" von olor „beschaftigt sein"?, sordoq „unglucklich" von Ungluck, osm. ogur Glück? sind mir weniger durchsichtig. Aus obigen Fallen ist ausser der Existenz jener privativen Partikel auch ersichtlich, wie dieselbe nach den Gesetzen der Vocalharmonie in Zusammensetzungen (B Gr. §. 48) ihren Vocal der Classe der nachfolgenden Vocale assimilirt. Mit dem Nominalstamm tuoq verbunden wurde sie zunachst ein Compositum su-tuoq ergeben, dessen etymologische Bedeutung ware „Das Gegentheil des Gewordenen, ein Nichtgewordenes, nicht vorhanden". Diese Bedeutung ist bekanntlich in der That die, von welcher der Gebrauch des heutigen jakut suoq und osmanischen yoq ausgeht. Nur die Form ist etwas abgeschliffen. Um innerhalb des Jakutischen von su-tuoq zu suoq zu gelangen, genugt es, besonders bei einem so viel gebrauchten Worte, an die ähnliche Verschleifung von ütüötuk in üötük (B. Gr. 217, 3), sowie an das obenangeführte sulumaq aus su-tulumaq zu erinnern. Im Osmanischen wäre yoq aus yutoq in ähnlicher Weise contrahirt, wie toq „satt" aus totuq, für welches koibal. toduq die Verbindung mit dem jakutischen Verb. tot „satt sein" herstellt. Das tschuwasch. syoq, vielleicht auch koibal. tyoq, enthalten in dem y noch einen Rest jenes inlautenden t, indem in den verwandten Dialecten ein zwischen zwei Vocalen stehendes jakutisches t ganz regelmässig in y übergeht B. Gr § 178. Ueber den nicht minder regelmässigen Uebergang des anlautenden jakut. s in osmanisches y verweise ich auf Boehtl. Gr. § 182; womit auch die Möglichkeit abgeschnitten ist, obige Partikel si etwa mit osm. sz „ohne" combiniren zu wollen.

Innerhalb des Jakutischen gehören zu suoq noch ein paar Composita, in denen dies Wörtchen als erster Theil erscheint, während es in der Regel nachgesetzt Adjectiva des Nichtbesitzes bildet (Boehtl WB 169). So erkläre ich mir soghotoq „allein“ als Compositum aus suoq (— sogh zwischen Vocalen wie im osm. yoghulmaq „zu nichte werden“) und ataq „Stütze“, wörtlich also „einer der keine Stütze hat“ = ataghá suoq. Auch für das in tatarischen Dialekten mit unorganischer Beibehaltung des anlautenden Sibilans weitverbreitete soqur, einäugig, blind (Boehtl WB 159 Klaproth Kauk Spr 475) gibt erst die jakutische Schreibung soqqor die rechte Etymologie, indem diese auf eine Zusammensetzung aus suoq und qaraq „Auge“, also = qaragha suoq „der ein Auge nicht hat“ hinführt. Ganz ähnlich ist im osman. yokhsûl „arm“ gebildet, dessen kh statt q nur eine orthographische Nuancirung nach der Aussprache ist, wie in yokhsa „oder“ = yoq-isa, akhce Geld Vullers LP I. 72a statt aqce. Doch bleibt mir der Ursprung des zweiten Theiles dieses Compositums noch dunkel.

Ein drittes Correlativ zu dem Indefinitum tuoq, und dem Negativum suoq — yoq erkenne ich im osman. čoq. Ich sehe es ebenfalls als eine Contraktion aus čo-tuoq an: dem zweiten Theil ist hier das Quantitativum čo-, ča- präfigirt, welches Boehtl (Gr. § 427) mit Recht als aus dem tatar. und mongol. caq „Maass, Zeit“ verschliffen erkannt hat; und welches im Jakut. als Affixum in den quantitativen Pronominibus oččo „soviel wie jenes“, bačča „soviel wie dieses“, qačča „wie viel“ erhalten ist. Eigentlich bedeutet also čoq „eine gewisse Zahl von Dingen“, „nombre de choses“, von wo der Uebergang in die schlichte Bedeutung „viel“ nahe liegt. Denominative davon sind čoghalmaq „viel werden, gross werden, wachsen“, und čogaltmaq „vervielfältigen“, und es ist daher kein Grund, wesshalb nicht auch jakut. čuoghur „sich zu einem Haufen stellen“ ebenso nahe zu einem nicht erhaltenen čuoq = osm. čoq gehören sollte, wie das verkürzte čuo in čuo bilit „Haufenwolke“ (Boehtl WB 122) eine Analogie zu dem oben erwähnten to, abgekürzt aus tuoq, bildet.

Neuere Mittheilungen über die Samaritaner V.

Von

Rabb. **Dr. Geiger.**

Das Interesse, welches sich für uns an die Samaritaner knüpft, ist ein allgemein religionsgeschichtliches: ihr Israelitenthum, ihre eigenthümliche Auffassung und Ausbildung des Mosaismus, der pentateuchischen Berichte und Vorschriften gegenüber dem Judenthum und dessen weiter fortgehender Entwickelung bietet wichtige Momente zur Aufklärung über die Anfänge der Herrschaft der auf das A. T. gegründeten Religion. Die Schicksale der Samaritaner als einer gesonderten Volksclasse vermögen unsere Aufmerksamkeit weniger auf sich zu ziehen. Sie haben in keiner Weise einen bemerklichen Einfluss auf die Geschicke der Völker und Staaten ausgeübt, unter denen sie ihre Wohnsitze

hatten, und selbst ihre Leiden, die sie mit ihren von ihnen gehassten Brüdern, den Juden, theilen, entbehren der spannenden Tragik, welche die Geschichte dieser darbietet. Ihrem Widerstande fehlte es keineswegs an Zähigkeit, wohl aber an Biegsamkeit. Sie hielten an ihren alten heiligen Stätten so fest, dass sie mit der Entfernung von ihnen allen festen Halt verloren, die Einbussen und Verfolgungen, welche sie in der alten Heimath erlitten, konnten keinen Ersatz finden in der Ausbreitung über das weite Erdenrund. Nur wie nothgedrungen dehnten sie sich über einige Gegenden des Orients aus, um sich auch bald wieder auf den engen alten Boden zurückzuziehen, und da dieser immer dürrer wurde, überhaupt ein Ort der Bildung zu sein aufhörte, so ist auch ihre Geschichte nur ein ununterbrochenes Zusammenschrumpfen. In dieser Verkümmerung entschwindet ihnen auch ganz der geschichtliche Sinn: ausser allem Zusammenhange mit den Verhältnissen der grossen Welt, wissen sie die Erinnerung an ihre eigenen Schicksale kaum festzuhalten, noch weniger sie in die historischen Zeiten fest einzufügen. So überliefern sie Trümmer, die wie zufällig gerettet sind, wie sie für ihre beschränkte Auffassung gerade eine besondere Bedeutung erlangten; aber auch diese sind mit so trüben Sagen umschlungen, dass sie kaum kenntlich sind. Jedes neue Geschichtswerk, das wir von ihnen erhalten, bestätigt dieses Urtheil.

Wie das ehedem viel erwartete Buch Josua, als es durch Juynboll erschien, diejenigen enttäuschte, welche besondere Aufschlüsse von ihm erwarteten, so ergeht es uns auch mit der Chronik Abulfath's, welche jetzt durch Vilmar dargeboten wird [1]. Freilich werden Wenige neue Ergebnisse erwartet haben, da der Inhalt schon längst auszüglich bekannt und der wesentlichste Theil in Original und Uebersetzung durch Schnurrer mitgetheilt war. Mit solchem negativen Gewinn, mit dem Nachweise, dass man keine neue Belehrung zu schöpfen habe, muss man sich in der Wissenschaft oft bei Werken begnügen, welche lange besprochen, durch mitgetheilte Einzelnheiten gewisse Hoffnungen rege gemacht und die Aufmerksamkeit auf sich gelenkt haben: wenn sie erscheinen, sind wir beruhigt, wir wissen, dass wir auf dem früher betretenen Wege fortschreiten dürfen, unsere Auffassungsweise wird durch sie nicht geändert. Hr. Prof. Vilmar hat das Seinige für das Buch gethan, er hat es sorgsam nach verschiedenen Handschriften herausgegeben, Form und Inhalt in den Prolegomenen nach allen Seiten erwogen, und so gebührt ihm der Dank, wenn auch das Buch selbst weiter keinen Werth beanspruchen kann, obgleich Abulfath selbst sich als nüchterner und verständiger Mann erweist. Der chronologische Faden, an dem er die Ereignisse an einander reiht, ist, wie Hr. V. selbst nachweist S. XLIX ff., höchst unsicher, die Zeitannahmen willkürlich, und bei seinem völligen Mangel an sonstiger Geschichtskenntniss ist das Aufsuchen eines bestimmenden Grundes für die Zeiteintheilung ebenso überflüssig wie unnütz. Ich möchte daher auch kaum Hrn. V. beistimmen, wenn er annehmen zu dürfen glaubt, die für die Herankunft des Messias nach vollendetem sech-

---

1) Abulfathi annales Samaritani. Quos ad fidem codicum manuscriptorum Berolinensium, Bodlejani, Parisini edidit et prolegomenis instruxit *Eduardus Vilmar.* Gotha 1865. CXX u. 181 S. 8.

sten Jahrtausend festgestellte Zeit habe den Grund der Eintheilung für die vorangehenden chronologischen Daten gegeben. Am Allerwenigsten kann Dies von der eigenthümlichen biblischen Chronologie der Samaritaner gelten, wie sie besonders durch die Abweichungen im Lebensalter der Adamiden und Noachiden erzeugt wird. Als im samaritanischen Pentateuche diese Zahlen festgesetzt wurden, war der Messiasglaube unter ihnen sicher noch nicht in den Vordergrund getreten, noch weniger ein bestimmter und zwar ein für jene alte Zeit so fernliegender Zeitpunkt seiner Erscheinung festgestellt, dass ihm zu Liebe eine so durchgreifende Aenderung in den Zahlen hätte vorgenommen werden dürfen. Die wirkliche Veranlassung zu dieser Abweichung glaube ich in meiner Abhandlung: „Die Lebensjahre der zwei ältesten Geschlechterreihen Nach den drei verschiedenen Textes-Recensionen" Jüd. Ztschr. f. Wissenschaft u. Leben Bd. I S. 98—121 u. S. 174—185) genügend nachgewiesen zu haben.

Was nun die Ereignisse selbst betrifft, so dürfte höchstens die weitere Ausführung über Baba raba (S. 124 ff. vgl. S. LVII ff. Beachtung verdienen; mit seiner Erwähnung schliesst das Buch Josua, wie es im Druck vorliegt, so dass wir über ihn, der doch von nachhaltiger ermuthigender Einwirkung auf die Samaritaner gewesen zu sein scheint, nichts Näheres dort erfahren. Abulfath erzählt über ihn, aber zu einem klaren Bilde bringen wir es auch durch ihn nicht. Er scheint allerdings seine Genossen bürgerlich wie innerlich gehoben zu haben; aber während in ersterer Beziehung sagenhafte Erzählungen den Geschichtsboden überwuchern, so sind auch die uns berichteten von ihm ausgehenden inneren Anordnungen viel zu unklar, als dass sie uns seine Grundsätze enthüllten. Wie es scheint, wurde er nach Art des Pharisäismus im Judenthume, von der Tendenz geleitet, den vorwiegenden Einfluss des Priesterthums zu beschränken und einen selbstständigen Gelehrtenstand zu schaffen; Zeiten mit allgemeiner Bildung würden ein solches Unternehmen begünstigt haben, sie traten jedoch für den Samaritanismus nicht mehr ein. Die Gelehrsamkeit blieb dürftig, und die Leitung der Angelegenheiten blieb bei den Priestern. Die Sabuäer (السبوعاى) stellten sich Baba's Reformen alsbald entgegen.

Auf einen Sieg Baba's wird auch eine Sitte als Erinnerung zurückgeführt, die jedoch, wie mir scheint, eine falsche Deutung von Seiten der Samaritaner ist. Am ersten Tage des siebenten Monates nämlich, wird berichtet, zünden die samaritanischen Jünglinge Feuer auf den Bergen an, das sei eine Erinnerungsfeier an einen grossen Sieg Baba's, und während die Einen einen solchen aus dem Anfange seiner Laufbahn damit feiern lassen, knüpfen Andere diese Feier an ein späteres Ereigniss aus seinem Leben (S. 134, 16 ff. 142 f., vgl. S. LXVII u. LXX). Dieses Schwanken bezeugt die Unsicherheit der Tradition und berechtigt zu der Annahme, dass die Samaritaner der späteren Zeit eine Sitte, deren Entstehungsgrund sie nicht mehr kannten, als Erinnerung an einen gefeierten Namen betrachteten und in verschiedener Art sie mit ihm verbinden. Nun aber glaube ich, dass wir die Entstehung dieser Sitte anderweitig genügend erklären können, ja dass sie geschichtlich bezeugt wird. Bekanntlich war die genaue Feststellung des Kalenders zur rechtzeitigen Begehung der Feier- und Festtage, also die richtige Ansetzung des Monatsanfangs nach dem Sichtbarwerden des Neumonds, seit den Zeiten des zweiten Tempels unter den Juden

eine hochwichtige und mit grosser Feierlichkeit der Religionsbehörde vorzunehmende religiöse Angelegenheit; in dem damaligen bürgerlich-religiösen Parteienkampfe war hier eine immer sich erneuernde Veranlassung zu Streitigkeiten, von welcher Religionsbehörde dieser in das ganze religiöse Volksleben tief eingreifende Act vorzunehmen sei, ob von der sadducäischen Priesterschaft oder von dem pharisäischen Gelehrtenstande. Dieser erlangte zwar je länger je mehr das Uebergewicht, doch blieben noch immer mannichfache Kämpfe, um seiner Bestimmung die nöthige und sichere Verbreitung zu geben. In der ersten Zeit zündete man nun Feuer an auf den Spitzen der Berge (um so durch das ganze Land den Beginn des Monats zu verkünden); als aber die Samaritaner (welche gegen die Pharisäer vielfach mit den Sadducäern zusammenhielten) Verwirrung anrichteten (indem sie, deren Land zwischen Judäa und Galiläa lag, von ihrem Gebiete aus namentlich nach Galiläa hin falsch signalisiren konnten), traf man die Anordnung, dass Boten ausgesandt wurden, die die in Jerusalem getroffene Bestimmung weiterhin verkündeten (Mischnah Rosch ha-Schanah 2, 2: בראשונה היו משיאין משואות, משקלקלו הכותים, התקינו שיהו שלוחין יוצאין). Diese Feuerbrände waren am Anfange des siebenten Monats von besonderer Wichtigkeit, weil mit dem Neumonde selbst das Blasefest (späteres jüdisches Neujahr) begangen wurde, während die Feste anderer Monate (Pessach und Wochenfest) erst in die Mitte des Monats treffen, bis wohin die rechte Feststellung des Monatsanfangs anderweitig mitgetheilt werden konnte. Also gerade am ersten des siebenten Monats fand auch der „feurige" Wettkampf auf den Bergen Statt, und die Samaritaner behielten die Sitte bei, nachdem die Juden sie längst aufgegeben. Aber der Veranlassung dazu nicht mehr eingedenk, suchten sie nationale denkwürdige Ereignisse auf, an die sie sie anzulehnen vermochten.

Auch über die unter den Samaritanern entstandenen Secten gelangen wir durch Abulfath zu keiner genauen Kenntniss. Die Hauptstelle über die Dosithäer war schon durch de Sacy bekannt. Wie Hr. V. bemerkt (S. LXXI ff.), scheint er zwei Male und als aus verschiedenen Zeiten über dieselbe Secte der Dosithäer zu berichten. Während er einmal von Dositheus Dusthan (دوستان) als einem Sectenstifter vor der Zeit Alexanders spricht, lässt er an einem andern Orte in ähnlicher Weise, aber in späterer nachchristlicher Zeit, einen Dusis (دوسيس) zum Haupte sich aufwerfen, der viele Anhänger gewinnt, wenn sie sich auch wieder unter sich spalten, und der Name der Secte lautet für beide gleich. Dosthai (דוסתאי) und Dosa (דוסא) sind auch unter den Juden gewöhnliche Namen geworden, eine Verwechselung mag nicht selten statt gefunden haben, da der eine Name doch wohl blos eine Abkürzung des andern ist. Auch ist es nicht auffallend, wenn zu verschiedenen Zeiten, in denen allgemeine Cultureinflüsse auch zu den Samaritanern drangen, emporstrebende Geister in dem dürftigen und doch so verschlossenen herkömmlichen Samaritanismus sich beengt fühlten, die Schranken zu durchbrechen versuchten und diese Versuche nicht ohne schwärmerische Zuthat unternahmen. Aus den traumverhaften entstellten Berichten aber, welche uns über diese nicht durchgedrungenen Versuche überliefert werden, kann man sich keine klare Vorstellung von den Motive und Grundsätze dieser Männer. So hören wir z. B., dass

Levi, der Neffe des Hohenpriesters Akbun durch die Schriften des Dusis für ihn gewonnen, am ersten Tage des Pessachfestes von seinem Oheim aufgefordert, den Abschnitt 2 Mos. 12, 21 ff. vorzulesen, in V. 22 صعتر statt אזוב gelesen habe, von den Samaritanern darüber zur Rede gestellt, sie getadelt habe, dass sie nicht an Dusis glaubten, von dem Volke aber gesteinigt worden sei. Was mit dieser arabischen Uebersetzung des hebräischen Wortes — welches auch Saadias und Abu-Said (زعتر) so wiedergeben — beabsichtigt und welche Ketzerei darin gefunden wurde, können wir aus dem Berichte (S. 155 Z. 11 ff.) nicht erkennen.

In derselben Unklarheit bleibt die auch anderweitig schon bekannte Mittheilung von dem römischen Statthalter Garmun (جرمون), der den Samaritanern beigestanden gegen das über sie verhängte Verbot der Beschneidung und namentlich dem Hohenpriester Akbun sich freundlich bewiesen habe, so dass bei allen feierlichen Gelegenheiten seiner segnend mit den Worten gedacht wird: דכיר לטב עד לעלם גרמון אסורה רומאה. „es werde zum Guten gedacht ewiglich Garmun, der römische Fürst" (S. 150 f.). Dieselbe Geschichte erzählt in gleicher Weise der samaritanische Commentator Ibrahim aus der Familie Jakub, dessen handschriftliches Werk ich schon manchmal erwähnt habe, bei dem Capitel von der Beschneidung, Genesis 16. Nach Anderen aber, so berichtet er bei der Geburt Mosis, habe sich der Vorfall bei Moses' Beschneidung zugetragen; Ibrahim ist jedoch so verständig einzusehen, dass damals von den Römern noch keine Rede gewesen, es könne höchstens ein ähnlicher Vorfall sich damals zugetragen haben und dadurch eine Verwirrung in der Erzählung bei Einigen vorgekommen sein. Hören wir ihn mit seinen eigenen Worten! Nachdem er nämlich zuerst diese Geschichte als bei Amram vorgefallen berichtet, dann aber sagt: Andere verlegten sie in spätere Zeit, fährt er fort: واقول ان هذا هو انه يجب لما هو في كتب اسرائيل (?) فان في وقت ابلاد السيد الرسول ما كان اسم للروم والذي يقول هذا الكلام لا بد ان يتوبوا من باب التوبة واستغفر الله من الفهم وربما تكون حكاية الرسول قريبة من هذا السند فدخل الغلط في النقل واختلفت العلماء في المثل والله اعلم

Bei solchen Schriften lernen wir gewöhnlich am Meisten aus den gelegentlichen Mittheilungen, wo der Schriftsteller absichtslos, also auch des Vertrauens würdig, seine Auffassung und damit zugleich die seiner Zeit und seiner ganzen Genossenschaft offenbart. Neues freilich, das uns bisher aus andern Quellen noch nicht bekannt geworden, erfahren wir aus Abulfath nicht, doch sind auch Bestätigungen auf diesem noch wenig angebauten Gebiete willkommen. So hören wir S. 30 1 Z. ff., dass die Baumfrucht des vierten Jahres dem Priester gegeben werden muss, indem die Samaritaner so den Vers 3 Mos. 19, 24 erklären, wie Dies schon anderweitig feststeht (vgl. Urschrift S. 181 f.). Hingegen wird kurz zuvor bei der Erwähnung der zu entrichtenden Zehnten ein dritter, welcher alle drei Jahre den Armen zu geben ist, wie die [illegible]

sche Halachah vorzuschreiben scheint (vgl. das. S. 178 u. Anm. 1), übergangen wie im Buche Josua c. 38.[1]

Auch eine andere Mittheilung aus dem Buche Josua (c. 43) wird hier wiederholt, die bisher unbeachtet geblieben und doch eine Andeutung zu enthalten scheint über eine Differenz zwischen den Samaritanern und den Juden, die sonst nicht bekannt, für die auch kein tiefer liegender Grund anzugeben ist, während sich dennoch für dieselbe noch sonstige Stützpunkte auffinden lassen. S. 38 wird nämlich erzählt, Eli, der von den Samaritanern als ein unbefugter Eindringling neben dem damaligen rechtmässigen Hohenpriester geschildert wird, habe Opfer auf den Altar gebracht ohne Salz, der Hohepriester habe diese Opfer für untauglich erklärt, und da Eli eine Partei für sich gewonnen habe, so sei ein Schisma in Israel entstanden. Es wird hier offenbar ein Streitpunkt aus späterer Zeit zurückdatirt, allein wir wissen sonst gar nicht, dass hierin eine Abweichung Statt gefunden. Der Wortlaut der Vorschrift 3 Mos. 2, 13 sagt aus: „Eine jede Darbringung Deiner Mehlgabe sollst Du mit Salz salzen und Du sollst nicht unterlassen Salz, Bund Deines Gottes, von Deiner Mehlgabe, auf bei all Deiner Darbringung sollst Du Salz darbringen". Der Nachsatz scheint die Salzzugabe, welche Anfangs blos von der Mehlgabe, Speiseopfer (מנחה) ausgesagt wird, auf alle, auch die Fleischopfer zu übertragen, da doch diese קרבן schlechtweg heissen. Ausdrücklich giebt Dies auch Josephus von den dem Altare zu übergebenden gereinigten Gliedern des Ganzopfers an (Alterth. III. 9, 1), und dasselbe schreibt Ezech. 43, 24 vor. Eine blos an den Bibelvers sich anlehnende Anwendung ist das Wort in Markus 9, 48, dass jedes Opfer mit Salz gesalzen werde, wo der Ausdruck *θυσία* in seiner Unbestimmtheit auch auf das Speiseopfer eingeschränkt werden kann, da am betreffenden Orte die 70 gerade מנחה mit ihm wiedergeben. Zum Speiseopfer ward es jedenfalls als nothwendig betrachtet, so dass auch dem Esra vom Könige zu diesem Zwecke eine genügende Quantität zugewiesen wird (Esra 6, 9. 7, 22), gerade wie Antiochus später den Juden neben andern Opferbedürfnissen Salz zuweist (Jos. Alterth. XII. 3, 3), und indem es da wie dort neben Waizen genannt wird, so zeigt sich darin sein vorzugsweiser Gebrauch für das Speiseopfer. Mit Nachdruck hebt auch der Zusatz der 70 in 3 Mos. 24, 7 hervor, dass auf die Schaubrode nicht blos Weihrauch, sondern auch Salz (*καὶ ἅλα*) gelegt werde. Die thalmudische Halachah giebt an einigen Orten ihre volle Zustimmung zu dieser Feststellung, und doch übergeht sie anderswo das Salz wie absichtlich, ja sie bezeichnet es geradezu an einer Stelle als entbehrlich. Zur Stelle Levit. 2, 13 nämlich selbst ist Sifra vollständig einverstanden mit der Erweiterung der Salzverbindlichkeit für alle Opfer, auch die thierischen, und es wird ziemlich einmüthig die Untauglichkeit des Opfers gelehrt, wenn Salzbestreuung dabei fehlt. Auch die Mischnah Middoth 5, 3 nennt

1) Der Commentator Ibrahim spricht sich darüber zu 1 Mos. 28, 22 dahin aus, es seien drei Zehnte zu entrichten, einer an die Leviten, ein zweiter werde von den Eigenthümern an gewählter Stätte verzehrt, ein dritter alle drei Jahre an die Armen gegeben. Einige jedoch glaubten, der dritte Zehnt bestehe blos aus den Ueberresten des zweiten, und sie stützten sich darauf, dass es 5 Mos. 14, 28 תוציא heisse und nicht תעשר. Dies sei jedoch falsch, wie a. a. St. bewiesen werde. Der Comm. zum Deuteronomium lag mir nicht vor.

eine der sechs im Vorhofe des Tempels befindlichen Zellen: die Salzzelle. לשכת המלח, und sie erklärt diesen Namen mit den Worten: שם היו נותנין מלח לקרבן, indem man dort das Salz auf das Opfer that oder: wo man das Salz für das Opfer aufbewahrte?), was wohl gleichfalls zunächst von den thierischen Opfern ausgesagt wird. Sonst wird jedoch Nichts darüber gesprochen. Nur von dem Speiseopfer heisst es in Thoss. Menachoth c. 1 (babyl. Gem. Sotah 14b): ומולחו, dass man den auf dem Altar darzubringenden Theil salze. Dennoch werden bei dem Speiseopfer, das mit dem ersten Omer dargebracht wird (Levit. 23. 13), von der Mischnah, die sich ausführlich darüber verbreitet, alle einzelnen Arbeiten aufzählt, nur das Salzen übergangen (Menachoth 10. 4), was den Thossafoth (67b) wirklich auffallend ist: תימא דלא תני מלח. Noch mehr! An einem andern Orte (Menachoth 3. 2) sagt die Mischnah ausdrücklich, dass das Speiseopfer, auch wenn es nicht gesalzen wird, tauglich ist, und dasselbe sagt die Thosseftha c. 5, und wenn die Gemara 20a diese geringe Berücksichtigung des Salzes einzuschränken sucht, auch Maimonides in seinem Codex (Mischneh Thorah, Issure Misbeach c. 5 § 11. 12) in freigewählter Weise die verschiedenen Widersprüche auszugleichen unternimmt, so ist auf diese Harmonistik aus später Zeit, namentlich bei einem Gegenstande, für den sich keine Praxis mehr vorfand — bei Opfern — Nichts auf die frühere Zeit zu schliessen. Auch beim Pessachopfer übergeht die Mischnah (Pessachim 5. 10, ebenso Thosseftha c. 4) das Salzen gänzlich, und nur Maimonides (das. Korban Pessach 1. 14) schaltet es ein, wofür Karo in Khessef Mischnah keine andere Belegstelle zu geben weiss als den Bibelvers 3 Mos. 2. 13. Hingegen sagt Ibrahim zu 2 Mos. 12. 14 ausdrücklich: ومن شروطه أن يملح بملح. Aus diesen Nachweisungen geht mit Bestimmtheit hervor, dass die pharisäische Halachah hier eine Aenderung vornahm wohl gegenüber der sadducäisch-priesterlichen und der mit ihr übereinstimmenden samaritanischen Vorschrift. Von dieser Differenz ist allerdings sonst keine Erwähnung, allein sie theilt dieses Schicksal mit vielen andern, und umsomehr müssen wir auf solche gelegentliche Andeutungen aufmerksam sein.

Denn das Wichtigste in diesen Untersuchungen bleibt für uns immer, die Eigenthümlichkeit der Samaritaner und ihrer Lehre kennen zu lernen, aus den einzelnen Abweichungen von den Juden den tiefern Grund ihrer Trennung zu erkennen. Und dabei muss wiederholt und nachdrücklich betont werden, dass die Differenzen nicht sowohl in dem Dogma beruhen als zunächst in ihrer Verwerfung dessen, was sie als specifisch judäisch betrachteten, also im scharfen Festhalten Garizim's und Sichem's gegenüber Jerusalem, so dass sie danach auch Personen und Verhältnisse der alten Zeiten darstellten und beurtheilten und ferner in der Verwerfung sämmtlicher Schriften ausser dem Pentateuche, weil sie in den meisten derselben die Hervorhebung Juda's und Jerusalems fanden. Als jedoch unter den Juden des zweiten Tempels selbst Parteiungen entstanden und dem Conservatismus der Sadducäer gegenüber in der Auffassung der Gesetze sich die fortschreitende Richtung der Pharisäer immer siegreicher geltend machte, schlossen sich in dieser Beziehung die Samaritaner den Sadducäern eng an, theils ihrem innersten Triebe entsprechend, alles später Gewordene als unberechtigt zu erklären, theils auch in ihrem Streben, ihr Abwei-

chung von den Juden zu erweitern, diese als Abtrünnige, sich als die einzig Treuen zu bezeichnen. In diesen einzelnen, oft sehr kleinlichen Differenzen, welche die Ausführung der Gesetze, einzelne Verserklärungen betreffen, findet man an sich gar nichts specifisch Samaritanisches, sie machen sich aber als solches geltend in der geflissentlichen Sonderung von den Juden, d. h. speciell von den Pharisäern, während wir meistens eine überraschende Uebereinstimmung mit den Sadducäern und deren Epigonen, den Karäern, finden, obgleich sie dennoch auch von diesen in Einzelnem abweichen.

Wie wenig tiefgreifend eigenthümliche dogmatische Anschauungen waren, beweist der Umstand, dass die einzige dogmatische Differenz, welche die a l t e n Samaritaner von den Juden, richtiger: von den Pharisäern, trennte, sich allmälig — gerade wie bei den Nachkommen der Sadducäer, den Karäern — so verwischte, so zur vollen Uebereinstimmung sich umwandelte, dass man in samaritanischen Schriften gar keine Erwähnung davon findet und man davon nur Kenntniss erhält durch die Juden und die Kirchenväter. Durch deren Bericht steht es fest, dass die alten Samaritaner die k ü n f t i g e A u f e r s t e h u n g in Abrede stellten, auch hierin mit den Sadducäern übereinstimmend. Diesem unbestreitbaren Zeugnisse gegenüber finden wir, dass die späteren Samaritaner diese Lehre mit allem Nachdrucke bekräftigen und wohl blos die Dosithäer an der alten Ansicht festhielten. In dem Pentateuche gab es für diese Lehre keine Anknüpfungspunkte, es musste denn die von ihnen festgehaltene Lesart ליום נקם ושלם st. לי) in 5 Mos. 32, 35 dem Streben eines solchen Nachweises genügt haben, und dennoch hallt sie überall bei ihnen wieder. Und zwar nicht blos in der Form, die wir auch erst von Koheleth ausgesprochen finden, dass der Geist zu Gott zurückkehrt, sondern auch in der, dass derselbe später wieder in den alten Körper einkehren werde. Neben dem Spruche, den der Commentator Ibrahim (zum Ende des Cap 24 der Genesis) anführt: והרוח תשוב אל האלהים אשר נתן לנו מחסדו. والروح تعود الى الله الذي اعطى لنا من احسانه — neben ihm wird daselbst alsbald gelehrt: وفي يوم المعاد تعود كل نفس الى بدنها. Als Unsterblichkeitslehre tritt sie wieder mehr hervor in dem Berichte Ibrahim's über eine Discussion Z a d a k a h's (zu Gen. c 49 Ende). Dieser erzählt, es habe ihn Jemand gefragt, warum, wenn die Seele unsterblich sei, die Menschen alle so sehr die Fortdauer des körperlich-irdischen Lebens wünschten. Der Thor, erwiederte Z., wünscht es, weil er das Geistige nicht kennt, der Einsichtige, weil er seinen guten Werken in diesem Leben noch immer neue hinzufügen will.

Eine gewisse dogmatische Färbung hat manche Bekämpfung der samaritanischen Bibelerklärer gegen die Juden, ohne dass sie jedoch wirkliche Differenzen wären. Denn wenn sie die Beseitigung der A n t h r o p o m o r p h i s m e n von Gott sich sehr angelegen sein lassen und den Juden vorwerfen, sie gäben sehr sinnliche Erklärungen, so ist das umsomehr eine parteiische Anklage, als schon die Thalmudisten die sinnlichen Ausdrücke dahin deuteten, dass sie bloss aufzufassen sind als dem menschlichen Verständnisse angepasst, und als der Einfluss der arabischen Philosophie die Scheu vor Versinnlichung Gottes geschärft hatte, war der Gaon Saadias gewiss einer der Ersten, welcher durch Uebersetzung und Erklärung die Verwischung des an das Sinnliche Streifenden

anstrebte. Freilich mogen den agadischen Ausschmückungen gegenüber, denen sich die Juden mit einer gewissen poetischen Lust hingeben, die Samaritaner ihre mehr nüchterne Auffassung geltend gemacht haben, wenn sie es auch sonst an der Entlehnung der seltsamsten Legenden von den Juden nicht fehlen lassen. Jedenfalls liegt in dieser strengeren Abstraction nichts spezifisch Samaritanisches. So warnt Ibrahim zu 2 Mos. 3, 8 vor dem Irrthum der Juden, die וארדה wörtlich nehmend, Gott Bewegung von einem Orte zum andern beilegten, während es doch eigentlich die Einwirkung seiner Allmacht nach einer bestimmten Richtung hin bedeute, und die samaritanischen Uebersetzer bezögen das Herabsteigen auf die Engel, um einer Missdeutung in Beziehung auf Gott vorzubeugen: فظاهرة וארדה واتحدر وتعالى الله من ان يتجسم في مثل هذا التاويل ليرحل من مكان وينتقل الى غيره كما حملوا معنى ذلك طايفة اليهود وكانوا غالطين في صفته تعا وفي حق انبيائه في الملكوت والناسوت بل المعنى هاهنا عن القدرة الحالة في كل مكان ... فان مفسري الكتاب المقدس عندنا فسروا וארדה اى فليتحدر ملايكي وهذا التفسير لاجل نفي التشبيه والتصوير عنه تعـ كما قدمناه وانما الامر راجع للقدرة المحركة. — Aehnlich polemisirt er zu V 19, wo er יד mit قدرة wiedergiebt, als wenn die Juden das Wort in sinnlichster Bedeutung festhielten, also Gotte Glieder beilegten, und wundert sich, dass die Mosleme den Text der Juden für reiner halten könnten als den der Samaritaner: وقوله ايضا היד ה' תקצר اى هل قدرة تعجز فحشاه تعا مما اولوها ملة اليهود فانهم فسروها يد الله مغلولة فغلت يداهم لانهم اوردوا على الله في ذلك امرين وهما التجسيم والكفر بالقدرة وما اعجب الا من الاسلام بقولهم اليهود كتابهم اصح من كتب السامرة والحق عند الله. — So warnt er zu 7, 1 אלהים hier „mit den Juden" zu übersetzen: Gott; das Wort habe verschiedene Bedeutungen, unter denen die als Herr oder Richter die angemessene sei. אלהים سلطانًا وليس كما ترجموا طايفة اليهود وغيرهم بقولهم ربًّا او الهًا والحال هذه الترجمة فيها اعتراض فان لا رب ولا اله الا الله ... وאלהים في الكتاب المقدس تاتي بمعنى الله وتاتي بمعنى ملاكة وتاتي بمعنى الحاكم والسلطان وتاتي تعريفا عن الصنم ... واما اتيانها بمعنى الملاكة فهو مثل כי ראיתי אלהים פנים אל פנים واما اتيانها بمعنى الحاكم مثل אלהים לא תקלל ... واما اتيانها عن السلطان ايضا هو كاتيانها عن الحاكم فان الحاكم هو السلطان واما اتيانها تعريفا عن الصنم فهو مثل قوله אלהי מסכה לא תעשה לך.

Bei diesen Beispielen war eigentlich gar keine Veranlassung zu einem Kampfe gegen die Juden, da dieselben nicht einmal aggadisch eine sinnliche Deutung billigten und etwa nur in der Uebersetzung die Vorsicht nicht so weit trieben, die wörtliche Bedeutung ganz aufzugeben. Eher bietet dem Ibrahim

die Aggadah eine Handhabe zu 2 Mos. 15, 2. Die Worte זה אלי dienen derselben nämlich zur verherrlichenden Ausschmückung, die Israeliten hätten sämmtlich Gott auf dem Meere geschaut. Ihr erklärt nun zuerst, die Worte seien aufzufassen: das ist das Werk der von mir verehrten Macht, nämlich der Untergang der Aegypter ist sein Werk, worin ich ihn erblicke; dann belegt er die genannte wörtliche Auffassung der Juden mit scharfem Tadel: وليس كما ضمنت طائفة اليهود بقولهم القبيح من دونه זה אלי انهم جميعًا شاهدوه وتعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا وهو تعالى قال כי לא יראני האדם וחי . . . ولم (?) لئن حاملهم الله غلط في حقه تعا وفي احق انبيائه. — Gesucht ist wieder der Vorwurf zu das 32, 14, dass die Juden וינחם übersetzten: er bereute, während es wiedergegeben werden müsse: sich abwenden von, oder: verwischen. Seine Worte sind: וינחם . . . وصفح . . . وهذه كلمة וינחם صار فيها الخلف عند اهل المذاهب واخذت اليهود في ترجمتها حيث ترجموها وندم وقد استدلوا على ذلك بقوله تعا في قصة الطوفان וינחם ה׳ כי עשה . . . وترجموها وندم . . . فتاهوا في هذه الترجمة في حق تعالى والحال ان اسلافنا ترجموه ترجمة تليق به تعا وهو وعفى انه عفى لسبب انه هو تعا صنع جنس الانسان في الارض وليس سواه وان مدحهم وذمهم عائد على من فعلهم كما قال زين الشعراء ابيشع الصعب رأى اذ قال כי גלוג כל עבודה מעזר לעבודה اى ان فخر كل صنعة راجع لصانعها. — Lassen wir vorläufig Abischa' mit seinem Spruche — wir kommen darauf noch zurück — und betrachten wir noch eine Differenz, die auch zur Variante im Bibeltexte sich gestaltet hat und die uns den ganzen historischen Hintergrund dieses dogmatischen Kampfes enthüllt. Ibrahim kennt nämlich auch die Abweichung in der Lesart 2 Mos. 29, 43 zwischen Samaritanern und Juden, ohne sich des Grundes derselben bewusst zu werden, ja ohne überhaupt nach einer Veranlassung zu suchen. Er giebt blos die nackte Thatsache: ונדרשתי שם לבני ישראל اى واطلب . . . وفي نسخة اليهود ונועדתי . . . اى واعلمت . . . وال דרש هو تطلب اذا طلبوا بني اسرائيل الله تعا في هذا المحل المقدس وجدوه قريبًا مجيبًا وذلك في وقت الحجوج والاعياد وغيرها.

Die Sache verhält sich, tiefer erfasst, also: Man hatte in alter Zeit den Ausdruck נועד ל, wenn es von Gott gebraucht wird, nicht passend gefunden, da er von ihm aussagt, dass er mit einem Menschen zusammenkomme, sich mit ihm für eine Zusammenkunft an bestimmtem Orte verabrede. Daher übersetzen die 70 das Wort immer mit *γνωσθήσομαι*, ich werde erkannt werden, als stünde נודע, 2 Mos. 25, 22. 29, 42 30, 6 36, 4. 4 Mos. 17, 19 4). Auch das Erkanntwerden schien ihnen blos passend, wenn es von Moses als dem grossen Propheten, gesagt wird: für die Israeliten war auch Dies zu stark, und

sie andern daher den Sinn, wo es von diesen ausgesagt wird, dahin dass sie es auf Moses beziehen, also das לכם 2 Mos. 29, 42 und 4 Mos 17, 19 in לך verwandeln, was denn auch der Samaritaner geradezu in den Text aufnimmt. Eine grössere Remedur musste aber an unserer Stelle vorgenommen werden, wo ausdrücklich לבני ישראל steht: statt dieses zu ändern umschrieb man lieber noch mehr das ונועדתי. Die 70 übersetzen *τάξομαι* ohne *σοι*, das zwar auch „verabreden" bedeuten kann, aber gewöhnlich im Sinne von befehlen bei ihnen gebraucht wird, also: ich werde dort den Kindern Israel durch Moses meine Befehle ertheilen. Wenn der Uebersetzer durch die Wahl jenes zweideutigen Ausdrucks einem Missverständnisse vorbeugen konnte, so war damit denen, welche im Originale selbst solchen Anstoss beseitigen wollten, nicht geholfen, und so änderten denn die Samaritaner in ונדרשתי, ich werde erfleht werden, lasse mich dort erflehen von den Kindern Israels. Ibrahim, der die LA. der Juden kannte, übersetzte selbst diese وأعلم, weil ihm überall bei diesem Worte die Umdeutung: erkannt werden, vorschwebte. Eine solche Aenderung aus נועד in נודע mag noch in unserm Texte an manchen Orten sich erhalten haben. So scheint mir Ezech 20, 5. 9 ואודע להם und נודעתי אליהם eine Correctur zu sein für ואועד und נועדתי, und ob nicht auch in 2 Mos. 6, 2 die ursprüngliche LA. נועדתי gelautet, will ich blos als Vermuthung erwähnen. Genug, in älterer Zeit war נועד ebenso anstossig wie שכן von Gott gebraucht vgl. Urschrift S. 320 ff., und veranlasste gleich diesem zu mannichfachen Textesänderungen oder wenigstens Umdeutungen, und erst später kehrte man zur ursprünglichen Lesart und Bedeutung zurück [1]. Wir erkennen daraus das alte System, an dem die Samaritaner streng festgehalten, jeden sinnlichen Ausdruck, der von Gott gebraucht wird, entweder auch im Texte durch kleine Correcturen gänzlich zu beseitigen oder ihn doch durch Umdeutungen in der Uebersetzung zu verwischen, während die Juden später dieses System verliessen, den Text zu seiner Ursprünglichkeit zurückzuführen bemüht waren, auch in der Uebersetzung sich an die Wortbedeutung hielten und die Auffassung der Erklärung überliessen.

Wir erkennen aus diesen Beispielen, dass die dogmatische Anschauung der Samaritaner von der der Juden nur in dem Sinne abweicht, als jene die altjüdische Richtung festhielten, während diese in lebendigerer geistiger Entwickelung neue Auffassungen an deren Stelle treten liessen, wie Dies im praktischen Leben sich namentlich als Kampf des Pharisäismus mit dem Sadducäismus herausstellt, wo wiederum, wie später an einigen Beispielen nachgewiesen werden soll, die Samaritaner mit diesem, als dem Repräsentanten der älteren Richtung, gegenüber den Anforderungen der jüngeren zusammenhielten. Specifisch Samaritanisches ist in diesen Abweichungen nicht.

Anders verhält es sich natürlich mit ihren Behauptungen über Garisim und Sichem, wie umgekehrt über Zion, sowie die Beurtheilung der mit ihrer und der jüdischen Geschichte verknüpften Personen. Hier stehen wir auf acht samaritanischem Boden. Als Adam, belehrt uns Ibrahim zu 1 Mos. 3, 23, aus dem

1) Daher berichtigen auch Aquila, Symmachus und Theodotion die Uebersetzung in *γνωσθήσομαί σοι*, wie sie uns an der ersten Stelle — 2 Mos. 25, 22 — aufbewahrt ist und sicher auch in den andern sich wiederholt

Paradiese weggetrieben wurde. ward er wieder nach Garisim hingewiesen, denn von dort war er geschaffen worden. — Jered, heisst es zu das. 5, 18, erbaute nach der Geburt Chanoch's שלם רבתה, das ist نابلس, Nablus: das ist auch unter dem Salem zu verstehen, dessen König Melchizedek war. Hingegen hat Achidan b. Jered b. Thubal-Kain Zion erbaut: an diese Stadt glauben die Juden und sie sagen, sie hätten eine Ueberlieferung: תצא תורה (ירת l. קשט) מציון ותבטל תורת משה تخرج توراة الحق من صهيون وتبطل تورة משה, allein dem ist nicht so, vielmehr gehe zu Grunde die Thorah Esra's. Zu 10, 30 erfahren wir wieder, dass ספרה Nablus bedeutet, wie auch Abu-Said (auch in cod. Oxford., vgl. Castellus dafür نابلس setzt, was offenbar durch ihre Beziehung des הר הקדם, des Berges der Urzeit, auf den Garisim vgl. Rapoport in der Ztschr. XI S. 731 ff. u. unten veranlasst wird. Daher erklärt sich auch die Stelle in Gesenii carm. Sam. XI. 2: דאתברי מן עפר הרספרה von Adam, dass er geschaffen worden aus der Erde des Har-Sefarah, d. h. des Garisimberges. Dieser Berg blieb auch von der Fluth verschont, wie **Markah** in seinem Commentar lehrt. — Auf ihm fand auch die versuchte Opferung Isaak's Statt, er ist der אחד ההרים (22, 2, vgl. diese Ztschr. Bd. XVI S. 726, er erhielt den Namen ה' יראה الله الناظر. Und seltsamer Weise berichtet Ibrahim dabei, die Juden hätten oder sprächen statt des Gottesnamens שמה: שמה اى الله יהוה وعندك؟ عوض! Dass diese alte Sitte gerade von den Samaritanern festgehalten worden, ist Urschrift S. 262 nachgewiesen. — Der Ort, fährt Ibr. fort, den Abraham gesehen, kann kein Thal gewesen sein, da man ein solches nicht von der Ferne sieht, vielmehr war derselbe eine auch in der Ferne sichtbare Erhöhung, der Berg Garisim. Drei Tagereisen sind es freilich nicht von Beer-Seba, dem damaligen Aufenthalte Abrahams, bis nach Sichem hin, und wenn die Worte ביום השלישי V. 4) bedeuteten, er sei bereits drei Tage gewandert und habe dann erst den Ort von ferne gesehen, so wäre Dies auffallend. Darauf stützten sich die Juden, welche die Opferung in Jerusalem geschehen lassen, bis wohin ungefähr drei Tagereisen gewesen. Allein fälschlich nehmen sie die Worte ביום השלישי als Anfang zu V. 4, so dass es übersetzt werden müsse, Abr habe am dritten Tage, nachdem er zur Wanderung aufgebrochen, erst den Ort von fern gesehn. Die Samaritaner verbinden die Worte vielmehr zum vorhergehenden und schliessen mit ihnen V. 3; der Sinn ist demnach, Gott habe ihm erst am dritten Tage, nachdem er ihn zur That aufgefordert, den Ort angegeben, wo er sie vollziehen solle, und alsbald nahm derselbe ihn von ferne wahr:

وانه لو كان ما تدعيه اليهود حقًا كان مسيره دون ثلاث ايام ... ونحن واياهم مختلفين فى الفصل فالفصل عندهم على قوله האלהים ويجعلو قوله ביום השלישי . ابتدا ونحن نجعله تمال الكلام ونقول אשר אמר לו האלהים ביום השלישי. Wir erfahren hier von einer Differenz, die bisher übersehen worden ist, wenn wir sie auch nunmehr durch die Uebersetzer bestätigt finden werden. Denn diese würden, wenn die Worte ביום השלישי zu וישא genommen würden, die auffallende Construction vermieden haben, da

bei ihnen das Wav noch um so mehr überflüssig ist, als sie sich keines Futurum conversivum, sondern des einfachen Präteritum bedienen: wenn sie dennoch ויסבל, فرفع setzen, so geschieht Dies eben, weil für sie der Satz mit diesem Worte beginnt wonach denn auch Uhlemann in seiner Grammatik §. 64 S 166 zu berichtigen ist. Die Construction ist schon im hebr. Text auffallend genug, da nach den Sprachgesetzen entweder noch ויהי vor ביום stehen oder ביום השלישי erst auf עיניו folgen musste. Die samaritanische Versabtheilung hat daher den Sprachgebrauch für sich; aber sie kann auch noch andre Umstände zu ihrer Unterstützung anführen Bei der Aufforderung zur That nämlich heisst es: auf einem der Berge, den ich Dir sagen werde V. 2), und darauf heisst es, Abraham sei gegangen nach dem Orte, den Gott ihm gesagt hat. Dass und wann diese nähere Ortsangabe von Seiten Gottes erfolgt sei, wird aber nicht bemerkt, während nach der Abtheilung der Samarit. wohl angegeben wird, die nähere Bestimmung sei am dritten Tage erfolgt. Die alte Streitigkeit, welcher Ort durch diesen heiligen Act als geweiht bezeichnet werden solle, scheint jedenfalls in diese Schriftstelle kleine Aenderungen des Ausdrucks eingeführt zu haben.

So wird zu 28, 12 behauptet, Jakob's Traum habe in Sichem Statt gefunden und der jüdischen Unwissenheit gespottet, die dieses bestreite Von dort zog er nach Lus oder Bethel (35, 1 ff.), das sei eben ganz in der Nähe von Sichem und Garisim; wenn die Juden in dem Ausdrucke ויסעו V. 5 eine Stütze für ihre Behauptung zu finden glaubten, weil נסע nur von einer Reise nach der Ferne hin gebraucht werden könne, so sei diese Annahme gänzlich unbegründet, נסע stehe für jedes Ziehen des Weges: واليهود تمسكو بهذه الكلمة ويقولون ان الرحيل لا يقع على مثل هذا المسافة اليسيرة بل انه يقع على مسافة بعيدة وهذا التمسك من عدم اعتباره في المعانى الذى وردت في الكتاب المقدس قبيل هذا المعنى لانه نطقة بمثل هذه اللفظة فيما هو اقل من هذه المسافة, und er verweist auf Stellen wie 2 Mos. 14. 19. — Die Steinsäule, die Jakob dort errichtet V. 14), sei der „Stein Israels", von dem in dem Segen an Joseph (49, 24) die Rede sei Dieser Stein, berichtet er im Namen Menġa's (منجا), über den noch weiter unten, habe unverrückt auf seiner Stelle bis zu seiner, des genannten Schriftstellers, Zeit gestanden, obgleich bis dahin drei Jahrtausende seit seiner Errichtung vorübergegangen seien, das sei ein grosser Beweis für die Auszeichnung dieses Ortes (وهى برهان عظيم لشرف المكان). Ein davidischer (داوودى) Jude, Namens Hodajah (هوديه), habe einst die Säule gesehen und ausgesprochen: ja, das ist der „Stein Israel's", und der Mann sei einer der ausgezeichnetsten Juden seiner Zeit gewesen (vgl. das Scholion Abu-Said's zu 49, 24). — Der Garisim hat, lehrt Ibrahim zu c. 48 Ende, zwölf Namen: 1. der alte Berg (الجبل القديم الذى من قدم, vgl. oben), 2. Haus des Mächtigen, بيت القادر, 3. Haus Gottes, Wohnung der Engel, بيت الله, موطن الملائكة, 4. Pforte des Himmels, باب السماء, 5. לוזה, 6. Berg des Erbes, جبل

הנחלה, 7. מקדש, 8. הר גריזים جبل الفرايض (Berg der Feststellungen, der Gebote, indem גרז mit dem transponirten גזר identificirt wird). 9. ההר הטוב, 10. המקום המבחר, 11. אחד ההרים, 12. יהוה יראה. Der treffliche Dichter Abischa' ابو الحسن sagt von ihm: גן עדן נציב בהר הקדש, اى جنان النعيم منصوبة فى الجبل المقدس, in ihm sind vier Hauptheile. 1. קבר יוסף, 2 מזבח אברהם, 3 קרית עירתה(?) דבה הכהנים ארשי, اى قرية عورته (?) الذى فيها الايمة اوايلى 4. חלקת השדה דבה יתנשא, اى ملساة الصخرا (vgl. Abu Said Gen. 31, 19) هو المشار بها الان لحضرة (?) الذى بها يرتفع راسى. Die Mitte ist das höchste Heiligthum. והתוך הוא גבעת עולם מעון הקדשי اى والوسط هو اشمخ الجبال موطن الملايكة المقدسين. Dort hat auch Josua einen Tempel errichtet, nicht etwa in Siloh, wie die Juden behaupten, wie zum Zusatze, welchen die Samaritaner zum Dekaloge machen, gelehrt wird. Dass die Juden denselben zurücklassen, wird natürlich getadelt: هذا الفصل وان دن ساقط عند اليهود فى العشر كلمات فانه بعينه مذكور فى فصل ויצוה משה לכן عندهم عوض قوله גריזים עיבל. Natürlich fehlt es auch da wie an andern Stellen nicht an dem Kampfe gegen die angebliche Umgestaltung der Juden, die immer das אשר בחר in א' יבחר umgewandelt hatten.

Wie sie Garisim und Sichem gegenüber Zion und Jerusalem erheben, so auch Joseph gegenüber Juda. In Bezug auf jenen haben sie eigentlich wenig Veranlassung in Kampf mit den Juden zu treten, da auch diese dessen Werth nicht im Entferntesten zu verringern beabsichtigen. Nur eine aggadische Deutung setzt sie in Entrüstung Nach einer Deutung nämlich ist Potifera, dessen Tochter Ossnath Joseph zum Weibe nimmt (1 Mos. 41, 45), identisch mit Potifar, dessen Weib den Joseph verführen wollte (c. 39): diese Ansicht, welche sich auf die Namenähnlichkeit gründet, war auch zu den Samaritanern gedrungen Ibrahim verwirft sie mit Entschiedenheit, sie sei ganz unverständig Aber weit mehr empört ist er über eine andere Annahme, welche er den Juden beilegt, nämlich die dass Ossnath die Tochter der Dinah gewesen, welche diese von Schechem, dem Sohne Chamor's geboren habe. Das finden wir wirklich im Pseudo-Jonathan: דילידת דינה לשכם ורביתה איתת פוטיפרע, also Potifera's Weib habe sie blos erzogen Dagegen tritt Ibrahim mit dem tiefsten Unwillen auf: وقاتل الله اليهود الذى يرمون مثل هذا السيد العفيف الزكى الحر الطاهر فى اكبر محظور لانهم يزعمون ان هذه الزوجة التى تزوج بها هى بنت اخته דינה وانها بها من שכם בן חמור ونعوذ بالله من جهلهم وكفرهم الذى اوصلهم الى مثل ذلك. Eine solche Ehe nämlich sei verboten, und Joseph würde sie sicher nicht eingegangen haben, und zwar sei sie verboten aus drei Gründen: 1. würde er dann seine Schwestertochter zum Weibe genommen haben (ist eine solche zu heirathen demnach bei den Samaritanern unerlaubt?); 2 würde sie aus unehelichem Um-

gange erzeugt sein (بغت; زنا) und endlich 3. wäre sie die Tochter eines Ungläubigen gewesen. Ebenso widersinnig und frevelhaft sei eine andere ihrer Annahmen Die Kanaanäerin, die als ein Weib Simon's genannt wird, mit der er einen Sohn, Namens Saul, gezeugt habe 1 Mos. 46, 10 u. sonst, war den Alten anstössig, und wie der Schwiegervater Juda's nicht ein Kanaanaer sein, wie er 38, 2 heisst, sondern Dies einen Kaufmann bedeuten sollte: so wurden auch mit der „Kanaanäerin" Simon's Umdeutungen versucht. Unter mehrern solchen Versuchen findet sich auch einer, darunter Dinah zu verstehen, die der Kanaanaer Schechem missbraucht, die Simon dann geheirathet, um ihre Schande zu bedecken (Bereschith rabba c. 80). Unwillig verwirft Ibrahim eine solche Annahme und meint, das thaten die Juden blos, um die Frevel ihrer Ahnen damit zu mildern, indem Juda mit seiner Schwiegertochter, David mit dem Weibe des Uriah verbotenen Umgang gepflogen habe: ثم انهم يقولون ان דינה تزوج بها اخوها שמעון بعد واقعة שכם وهذا ايضا اكبر جهل من الاول فلا شك في جهلهم في اعتقادهم مثل هذا الاشياء لعلهم تمسكوا بهذه العبارات الخارجة من اعتبار الفاظ الكتاب المقدس لاجل يستروا على واقعة جدهم יהודה الذي اذا نظرت الى نقولاتهم ترى ان دخل الى سبطه יהודה عدة محرمات حتى يقولوا عن داوود الذي يعتقدوا في نبوته انه تزوج بامراة אוריה وفوق ذلك يقولوا انه زنا فيها وهي ذات بعل وبعده تحايل في قتل אוריה حتى اخذها وسليمان ابنها

Dem Hasse, welcher hier gegen Juda und seine Nachkommen gelegentlich ausbricht, giebt er an den Stellen, welche besonders von demselben handeln, noch entschiedeneren Ausdruck. Cap. 38 der Genesis, meint er, sei mit Absicht mitten in die Geschichte Josephs hineingesetzt, um recht auffallend den Unterschied zwischen Juda und Joseph darzulegen, wie jener freiwillig einer vermeintlichen Buhlerin sich hingab, während dieser nicht die drohendsten Gefahren scheute, um sich den Umstrickungen einer Verführerin zu entziehen: ليعرفنا الفرق بينهما لان الواحد منهما جاء الى الزانية قصدًا وزنا معها والثاني قصدته الزانية وامتنع منها وقال لها איך אעשה הרעה...
Zwar hat Juda Busse gethan und Gott hat ihn erhört, wie es heisst (5 Mos 33, 7, שמע ה׳ קול יהודה, was Ibr als Präteritum auffasst und mit سمع wiedergiebt Dennoch sind die Nachkommen seine Nachfolger im Schlechten So bedeutet Perez, פרץ, Mann der Gewalt, صاحب القوة, und von ihm heisst es, stammen die judaischen Könige ab وعلى ما قيل صار منه سلسلة الملك وتواصلت من ذريته ناس خرجت منهم طايفة اليهود.
Der ganze Segen Jakob's fur Juda ist in Ibr.'s Augen gerade das Gegentheil, eine Kette herber Tadelsworte, und man muss gestehen, Ibr. liefert hier in der Umdeutung wirklich das Aeusserste. Dass übrigens Dies nicht etwa blos Ibr.'s eigne Meinung ist, sondern er darin blos die samaritanische Auffassung wiedergiebt, ersieht man aus den ähnlichen Mittheilungen, welche aus dem Oxforder Comm. bekannt geworden (Repert. f. bibl. u. morgenl. Lit XVI S. 167 ff.).

Wenn dieser dagegen ankampft, dass etwa in dem Ausdrucke: „vor Dir bucken sich die Söhne Deines Vaters“ (49. 8) angedeutet sei, die Kiblah solle nach Jerusalem gerichtet sein: so begnügt sich Ibrahim nicht damit dieses abzuweisen, er deutet selbst das Wort אביך um. Er meint, das hänge mit אביונך zusammen, nur die Armen und Schwachen würden Juda unterwürfig sein
וישתחוו לך בני אביך اى ويسجدون لك بنى ابيك والمعنى يعوق بنى
אביונך الذى تفسيرها المساكين يعنى الضعفاء العاجزين وهم منحطين
القوة والشجاعة وهذا من الشراح تاويل لطيف لا كما حمل تاويل
ذلك بعض ضعفاء الفهم وزعم ان قوله וישתחוו ... ان المعنى فيها
ويسجدون الى بلدك واعنوا بذلك عن القبلة انها נחלת יהודה وانها
ملكه فهذا قول خلاف وان القبلة من נחלת אפרים وهذا بين لا يحتاج
الى مشاحنه, das Bücken bedeute auch blos Befolgen des Rathes الطاعة
والانقياد لرايه, nicht Herrschaft. „Schiloh“ das ist Salomo, zu dem sich die Schlechten gesellten, wie er selbst Schlechtes that. Er war ein abgöttischer Zauberer, der darin dem Erbauer Zion's, dem Achidan b. Jered b. Thubalkain, folgte. So heisst es dann auch von ihm, er sei weiss an Zahnen מֵחָלָב, d. h. من الشحم (wie auch Abu-Said liest und übersetzt, desgleichen der Oxforder Comm., auch in der übeln Deutung mit Ibrahim übereinstimmt), da er eben verbotene Speisen geniesse. Dass nämlich Dies unter dem Ausdrucke „Fett“ verstanden werden kann, beruht, wie wir hinzufügen müssen, darin dass die Samaritaner gerade in einigen Fetttheilen, namentlich in Betreff des Fettschwanzes vom Schafe, mit den Juden im Streite waren, wie Urschrift S. 467 ff. nachgewiesen ist. Natürlich! Ihn verführte schon seine Abstammung: war er ja ein Sohn ehebrecherischen Umgangs, vom Weibe des Uriah geboren! Wenn die Juden unter „Schiloh“ den Messias verstehen, so sind sie in grobem Irrthum, dieser ersteht aus dem Stamme Joseph: zu dem durchweg ausgesprochenen Tadel über Juda würde eine solche Verheissung schlecht passen.
واما اليهود يعتقدوا ان שלה هو المשיח اى المهلك الذى يقوم وتنقاد
اليه الشعوب ويهلك الجبابرة ... ويزعمون ان هو الذى نقول عنه نحن
התהב ... ونحن عندنا ان هذا القايم لا بد من قيامه ويكون من نسل
يوسف الصديق لا من نسل יהודה. Daruber gebe die Beweisführung des Abischa' b. Pinchas genügende Belehrung. Im Verfolge bemerkt er dann:
ولنرجع لتمام الكلام من ادعى اليهود في שלה فانهم محرفين ما قال
السيد عليه السلام سعوب (?) عنه עד כי יבא שילה ולו יקחת עמה
فهم كاتبيها في توراة الخلف المنعد عنها هاكذا كما تقدم وعندنا
ע׳ כ׳ י׳ ש׳ ו׳ יקחתו עמים وكان مرادهم من هذا التصريف انه لساه (?) ما
قام وانه هو المשיח الذى يقوم وتنوخذ اى وتنقاد اليه الامم وعندهم
القوم والقوم زعموا انهم هم بنفسهم فحاشا ثم حاشا وتعالى الله عن دعواهم علوا

كبيرا فانه باطل وقد جادلهم بعض الاصحاب عنما قبل في حق שילה عند ذعاوهم انه المשיח قايل لماذا قال في حقه אסרי לגפן עירה ולשרקה בני אתנו ... وهذه جميعها اقوال معروفة عن مضمون المذمة والاوصاف القبيحة التي اتصف بها كما تقدم شرحه. Was Ibrahim hier als abweichende LA. der Juden angiebt, ist nicht ganz klar; er scheint anzunehmen, dass in ihrem Texte nicht blos יקהת oder יהת) stehe, was die Sam. als ein Singular des Verbum betrachten, während sie יהי lesen, sondern auch עמה st. עמים. Jedenfalls weist er die Beziehung auf den Messias zurück, und auch in V. 11 findet er Tadel ausgesprochen, da auch der „Weinstock" die Sinneslust bedeute, der sich Juda hingebe, wie in ähnlicher Weise von dem „Weinstock Sodom's" 5 Mos. 32, 32) die Rede sei

In diesem abweichenden Urtheile über die genannten Orte und Personen concentrirt sich eigentlich die ganze samaritanische Eigenthümlichkeit. Wenn sonst noch Personen anders aufgefasst werden als es von den Juden geschieht, so beruht Dies vorzugsweise auf dem Festhalten der Samaritaner an dem alten Systeme, jeden möglichen Tadel von den biblischen Personen zu entfernen, ein System, dem die Juden später weniger treu geblieben sind Die verschiedenen Ansichten, welche über das spätere Weib Abraham's, Keturah (1 Mos. 25, 1 von der Hagadah vorgebracht werden vgl in Kürze bei Beer, Leben Abraham's S. 83), gehen allerdings fast durchgehends zu deren Lobe aus, und nur eine eigentlich wirft einen leichten Schatten auf sie, indem sie nach derselben eine Tochter Kanaan's gewesen sein soll; Uebles wird auch nach dieser Meinung weiter nicht von ihr berichtet Soweit wir es demnach historisch constatiren können, ist Ibrahim's Kampf gegen Windmühlen gerichtet; allein es scheint dennoch, dass er eine Deutung gehört habe, sie sei eine Götzendienerin gewesen, habe Weihrauch den Götzen dargebracht (קטורה von קטר). Das sei nun einmal, meint Ibr., das schmähliche Verfahren der Juden, allen grossen Männern üble Nachrede zu bereiten, und so wagten sie auch, Abraham, dem Freunde Gottes, die Abschliessung eines Ehebundes mit einer Götzendienerin zuzutrauen. Dies bemerkt er zu 2 Mos. 4, 2, wo er von dem Stabe Moses' spricht, der ein in Midian vererbter gewesen sei, indem ihn Abraham seinem Sohne Midian gegeben habe: وحاسب الله اليهود فيما ياولوه فانهم قالوا عن هذه قيطورة اي بخورة وسميت بهذا الاسم لانها كانت تبخر الاصنام حاشا ان سيدنا ابراهيم خليل الرحمن من ان يقترن بامراة هذه صفتها وهذا من بعض طعنهم في حق الانبياء الكرام فانهم ولا نبي الا وطاعنين فيه بغير سند شرعي وليس هو الا محل تعديد تقاليدانهم التي جعلوها الكتاب الالهي. — In Betreff Ismael's weichen die Samaritaner im Ganzen nicht von den Rabbinen ab, indem auch diese annehmen, derselbe habe Busse gethan. Dasselbe behauptet Ibrahim und führt im Namen Markah's an: תהי על חטאו כי עבד לה רתו, الندم على خطاه قد جعل له رافة, im Namen eines Andern: התונה ותתובתה זה הסאה וזה סמנינו الندامة والتوبة هذا شفى وهذا دوى. Auch werden bei dieser Gelegen-

heit die Juden nicht bekämpft; aber doch geht die Ehrerbietung gegen ihn viel weiter, als sie in den jüd. Schriften üblich ist, wenn er ihn سيّدنا nennt und die Eulogie عليه السلام von ihm gebraucht.

Ein alter Streitpunkt hingegen, der auch seinen Ausdruck in der Aenderung des Textes fand, ist über Simon und Levi und namentlich aber die Art, wie sich Jakob über sie in seinem Segen ausspricht. Die Worte, welche Jakob uber sie gebraucht (49, 5—7), sind hart: „Simon und Levi Brüder, Geräthe der Gewaltthat sind ihre Verbrüderung. In ihren Rath komme nicht meine Seele, mit ihrer Versammlung eine sich nicht meine Ehre, denn in ihrem Zorne tödteten sie einen Mann, und in ihrem Wohlwollen entsehnten sie einen Stier. Verflucht ihr Zorn, denn er ist machtig, und ihr Grimm, denn er ist hart: ich will sie vertheilen in Jakob und zerstreuen in Israel". Würde man sich diesen scharfen Tadel etwa gegen Simon haben gefallen lassen, so konnte man sich bei seiner Zusammenstellung mit Levi, dem geheiligten Stamme, nicht beruhigen. Es wurden von frühester Zeit her Versuche gemacht, diese Strafrede zu mildern oder gar in ihr Gegentheil umzukehren (vgl. Urschrift S. 374 f. u. 442 ff.), und wenn auch die Juden später wieder allmälig zu der natürlichen Auffassung zurückkehrten, so gab es doch auch dann noch Vertreter der altern Richtung unter ihnen bis in das zehnte Jahrhundert hinein. Noch Saadias versucht sich in Umdeutungen, die sicher in seinem uns fehlenden Commentare noch schärfer hervorgehoben wurden, als sie aus seiner Uebersetzung hervorgehn. Wenn er 5b. wiedergiebt mit في آلة الظلم فرصتهما oder nach ms. Poc. u. ed. Cstpl. فرتتهما, so hat er מכריתיהם — wie wir Dies auch bei den Samaritanern finden werden — von כרת, schneiden, abgeleitet und ihm die Bed.: Bündniss beigelegt; ob er nun dieses Bündniss „in" Geräthen der Gewaltthat oder „gegen" dieselben findet, wird aus den Worten der Uebersetzung nicht klar, aber die Hinzufügung des في scheint mir den letztern Sinn andeuten zu wollen. Die erste Hälfte von V. 6 wandelt er auch mit den alten Uebersetzern in die Vergangenheit um, er habe sich mit ihnen nicht im Rathe vereinigt (bei der Angelegenheit von Schechem), als sie ein ganzes „Volk" in ihrem Zorn niedergemetzelt und ruhigen Blutes die „Mauer" der Stadt eingerissen. Wenn er nun auch in V. 7 den Tadel gegen den Zorn nicht verhüllt, so mildert er doch den Fluch in مذموم, in blossen Tadel; aus der Uebersetzung von כי עז mit ما أعزه und von כי קשתה mit ما أصعبها ist nicht zu erkennen, welchen Sinn Saad. damit verbunden wissen will, doch geht soviel daraus hervor, dass er den Ausdruck abschwachen will. Sein gegnerischer Zeitgenosse Ahron ha-Cohen ging in diesem alterthümlichen Rettungsbestreben noch weiter (vgl. jüd. Zeitschr. Bd. I S. 297). Er will 6a erklaren: in ihrem Rathe entfernt sich meine Seele nicht — (wie בא von der Sonne als untergehn gebraucht werde), und ארור zieht er nach alter Weise aus V. 7 zurück zu V. 6: in ihrem Wohlgefallen reissen sie um eine verfluchte Mauer, denn ihr Zorn ist mächtig etc.

Kehren wir nun zurück zu der Auffassung der Samaritaner! Sie gehn in der Umdeutung am Weitesten und, wo es nicht anders geht, muss auch der Text sich Aenderungen fügen. In 5b lesen sie (mit den 70) כלו, erklären

— wie auch Saad. — מכריתיהם von כרת und legen ihm aus der Phrase כרת ברית die Bedeutung: Bund bei, also: sie vollendeten die Gewaltthat ihres Bundes, den sie nämlich gegen Schechem und die Seinigen eingegangen. Die erste Hälfte von V. 6 wenden sie auch nach der Vergangenheit, und in der zweiten Hälfte geht Abu-Said — worin ihm jedoch die andern Samaritaner nicht folgen — so weit, dem אף die Bed. Zorn zu entziehen und es mit „Ansehn" (وجه) zu übersetzen, was er dann auch V. 7 thut. In diesem aber lesen sie אדיר für ארור, und עברתם wandeln sie entweder geradezu in חבר' oder sie erklären es wenigstens so, so dass der umgekehrte Sinn herauskommt: Herrlich ist ihr Zorn oder Ansehn, denn er ist stark, und ihre Gemeinschaft, denn sie ist fest. Gleich dem Oxforder Comm. schmäht auch Ibrahim die Juden wegen ihrer angeblichen Aenderung von אדיר in ארור und beklagt ihre Blindheit; seine Worte aber sind um so interessanter, als ihnen sein Eifer einen gewissen poetischen Schwung verleiht. Er kommt in dieser Stelle zugleich im Ganzen auf die angeblichen Corruptionen zu sprechen, welche sich die Juden mit dem Texte erlaubt haben, er beruft sich dabei auf die Aufbewahrung und glückliche Auffindung des alten Pentateuch-Exemplars, welches durch Abischa ben Pinchas geschrieben worden — über das wir in neuster Zeit gerade auch von Rosen und in Abulfath's Chronik Berichte erhalten haben —, das aber nach seinen Worten zugleich eine Sammlung der Varianten zwischen Samaritanern und Juden enthalten zu haben scheint. Seine Worte lauten: واخبر عن
الطائفة اليهودية قبلهم رب البرية بما خالفوه في التورية فان لفظة אדיר
אפם تصحفت عليهم فكتبوها ארור אפם وجعلوا التصحيف بضد ما
اراد به من تحويل القول الشريف من المدح والابتهاج وهو انهم جعلوا عوض
البهجة لعنة مع ان هذا عمى بصيرة وعدم معرفة فيهم ولهم مثل ذلك
الخلاف شيء يطول تعديده واظن انهم لم يتركوا نبي ولا زكي الا وما
نسبوه الى قصور من اختلافهم لبعض الامور ومن مطابقتهم ضلال عقولهم
المغفلة ومن لا يصدقني في هؤلاء القوم الذي نظر سبيل الخلف وصل
عنه بتردد في المعقة في التورية خلف الذي بيننا وبينهم فذها مظهره
جميع دسائسهم وتبديلهم وتغييرهم في كلام الله تعا واعتمادهم على قول
حاخاميهم (חכמים ihrer) فاذا تفقهت وتبصرت تجدهم محلين باغلب
الايات ونازعين الخر عمارة وتاركين عالقدر (?) تحلة تعمدا منهم لاجل
مطابقة غرضهم حتى لم تجد فصل واحد خالي من الغلط وعين شاهدة
بجللهم وعللهم ولكن لا يمسك الشعوب شرائعهم عما بقي لهم سبيل
لتكذيبهم وتصديقنا وهذا سر الهي له سبحانه وتعا فيه اراده لودت
يريده وهذا التوراة التي ذكرت عنه دتبيب واحد من ابناء طائفتنا
مطلع فيها خلافهم موجودة الان في كنشه (הכנשה) في مجاوره

נכתב אבישע בן פינחס בן אלעזר בן אהרן הכהן כהם רצון יהוה
יכבידו وهي السفر الجامع لاحسن واعظم وافخر من جميع من كشف
دسائس الملة اليهودية وكذبهم على رب البرية ومن يطلع في كتب العلماء
عندنا رأى يوجدهم مقيدين ومدونين غالب ما تم اليه متعدين والحق
معاندين ومنقحين على الله والدين وبادعين وكاذبين وغالب الايات
ناسخين والحلال محرمين والحرام محللين واذا جنسنهم ومارستهم تطلع
على اكثر ما ذكرت لك ولما وقفت على ארור אפם في كتاب شرح بركة
اسعد يعقوب عم وجدت الشارح كاتبه ארור وداخل من باب
مذمته في هذا التصحيف فدخل عندي الظن انها محرفة او غلط من
الناقلين وتوجهت لي كنشه وفحصت توراة الخلف المقدم عهدها الذكر
فوجدتهم مبدلين ארור בארור فتعجبت من عماوة قلبهم مع اتفاقهم
عن ربهم وكذبهم مع ان اللفظة صادرة بالمدح ايضا والابتهاج واستقباله (?)
الشاهد من القول الشرعي على صحبتهم في ذلك الحقيقة وتقييدهم الوثقة.

Er kann kaum enden mit seiner Bekämpfung und findet es in hohem Grade unsinnig, dass Jakob einen der Stämme nicht segne, sondern ihm fluche! Seltsam macht es sich denn, wenn er kurz darauf die Worte über Juda gewaltsam in herben Tadel umdeutet: all in ..ja, Bruder, das ist was ganz Anderes!"

Wenn die Samaritaner keinen Tadel an Keturah, als dem Weibe Abraham's, und an Osnath, dem Weibe Joseph's dulden wollen, so noch umsoweniger bei den mit Moses in engere Verbindung tretenden Personen. Dass Jithro früher ein Götzenpriester gewesen, bestreitet Ibrahim zu 2 Mos. 2, 17 u. 17, 11. In letzterer Stelle glauben die Juden einen Beleg dafür zu finden, dass früher Jithro nicht an den einzigen Gott geglaubt, indem er sagt: Nun weiss ich, dass Gott grösser ist als alle Elohim, dass er also nun erst zu dieser Erkenntniss gekommen. Wenn eine solche Deutung richtig wäre, dann müsste, sagt Ibr., auch der Spruch Gottes zu Abraham (1 Mos. 22, 12): nun weiss ich, dass Du gottesfürchtig bist, darauf hinweisen, dass Gott Dies früher nicht gewusst, womit die Allwissenheit Gottes in Abrede gestellt würde. Allein es heisst hier wie dort nur: ich bin in meiner früheren Ueberzeugung bestärkt. Moses würde wahrlich nicht Jahre lang bei einem Ungläubigen geweilt, nicht dessen Tochter geehelicht haben. Zu 2, 17 lauten die Worte Ibr.s: وقابل الله طائفة اليهود
فانهم يقولون عنه (sc. Jithro) كان كافر فحاشاه وحاشا الرسول ان يجوز
ببنت كافر وان يستقيم عايشا عنده بقدر سنين (?) عام وكيف يكون كافر
وهو ناطق بكلام التوحيد بحضوره عند السيد الرسول ... واما طائفة
اليهود اثبتوا بان كان كافر عاملين بفحوى قوله עתה ידעתי כי גדול

יהוה מכל האלהים اى الان علمت ... فهذه الكلمة لا تنفى عنه
الايمان السابق وانه كان غير مومن فلو كان هذا الكلام ينفى عنه
الايمان وانه كان غير مومن لكان هذا اللفظ يوقفنا في درك جسيم
وكما نقول والعياذ بالله في معنى قوله تعا لسيدنا ابراهيم עתה ידעתי
כי ירא אלהים אתה ... فيا غلطوى اليهود يزعمون في ذلك ان كان
الله غير عالم بخوف السيد ابراهيم عم وعندك تحققه فاذا حققوا في
حق المولا هذا فيكونوا غلطانين ونافين عن الله الغيب (؟) نثبت
بهذا جهلهم في حق السيد يترو انه كان غير مومن وبطل تمسكهم
بهذا الشاهد ... وكما اليهود لكم غلطوا في حق الانبياء والصالحين.

Dass der Ausdruck עתה ידעתי blos bestätigend sei, betont er auch zu 17, 11. So fanden es die Samaritaner nothwendig, nicht blos Zipporah, sondern auch deren Vater Jithro in Gläubige umzuwandeln. — An dem „kuschitischen Weibe" des Moses, von dem 4 Mos. 12, 1 ziemlich dunkel gesprochen wird, haben auch die Juden Anstoss genommen und dasselbe durch Umdeutungen wegzuräumen gesucht. Hier ist sogar die ältere Deutung weniger ängstlich als die jüngere. Jene lässt das Weib nämlich immerhin eine Aethiopierin sein, welche Moses neben Zipporah geheirathet, nur sehen sie in ihr die Königin Aethiopiens, die M. entweder als Feldherr Pharao's im Kampf sich erbeutet oder die er auf seiner Flucht vor Pharao, noch bevor er nach Midian gekommen, geehelicht. Die jüngere Aggadah lässt sich jedoch durch den Glanz des königlichen Diadems auf der Stirne der Aethiopierin nicht blenden; sie will sie gänzlich beseitigen. כושית heisst gar nicht „Aethiopierin", sondern — die Schöne, und das ist Zipporah selbst! (vgl. Urschrift S. 199). Die letztere Auffassung ist den Rabbinen so geläufig geworden, dass Raschi auch in den zwei כושאי, die nach der thalmudischen Sage Schreiber des Salomo gewesen (Sukkhah 53a), nicht etwa Aethiopier, sondern vorzüglich schöne Männer erblickt: עי׳ בחור יפים קרי להו הכי! So hatten denn die Juden den Samaritanern so vortrefflich vorgearbeitet, dass sie alle Bekämpfung unterlassen mussten und nur in deren Fusstapfen zu treten hatten. Der aramäische Samaritaner übersetzt יאירתה oder (nach einem andern Cod.) כשירתה, leuchtende, gefällige. Abu-Said übereinstimmend bei Cast. und im Berlin. Cod. حسنه, schön, gerade wie auch Saad. in ed. Cstpl. und ms. Poc. wiedergiebt, während die Polyglotten missverständlich حبشيه dafür setzen. Die Samaritaner beweisen wieder ihre eigenthümliche Consequenz, wenn sie auch כָּשִׂיתָ 5 Mos. 32, 15 der Aramäer mit אשפרית, Abu-Said (bei Poc. und de Sacy, aus dem Berl. cod. habe ich mir nichts notirt) mit حسنت wiedergeben.

Legten schon die zu Moses in engere Beziehung tretenden Personen solche Rücksichten in der Uebersetzung und Erklärung auf, um wieviel mehr, wenn es gar Moses selbst gilt. Und da tritt nun eine Geschichte heran, die mit ihren düstern Schauern auf M. einen Schatten zu werfen geeignet ist. Den

Moses bedroht der Tod durch Gott, doch wendet Zipporah die Gefahr durch die Beschneidung ihres Sohnes ab (2 Mos. 4, 24—26). Dieses Versäumniss von Seiten Mosis, das sein Weib Zipporah gut machen musste, erregte natürlich Anstoss. Nach einer Ansicht, welche auch die jerusalemischen Thargume aufnehmen, war Moses durch einen Eid, den er dem Jithro geleistet, gebunden, seinen ältesten Sohn Gerschom, nicht den jüngstgebornen Elieser — der beschnitten worden — dem Götzendienste zu überlassen [1]. Diese Auskunft mochte Anderen noch schlimmer scheinen als die berichtete Thatsache selbst. Ein Lehrer meint daher, M. habe den Knaben nicht vor der Abreise, die nach dem Befehle Gottes nicht aufzuschieben war, beschneiden wollen, weil die unmittelbar darauf folgende Reise dem Kinde hätte gefährlich werden können, sein Fehler habe nur darin bestanden, dass er noch vor der Beschneidung ein Nachtquartier gemacht habe. Ein anderer wieder fand es unpassend, dass M. überhaupt mit dem Tode bedroht worden, und wendet er daher die Gefahr auf das Kind [2]. Letztere Umdeutung ist auch bei den arabischen Juden versucht worden; so übersetzt auch Saadias: der Engel Gottes bedrohte sein Kind, und dieselbe Erklärung führt Aben-Esra im Namen Samuel's ben Chofni an. Für die Samaritaner ist Dies jedoch blos ein Ausweichen an die Schwierigkeit, sie wollen gründlich aufräumen. Ohnedies findet die eine versuchte Milderung bei ihnen gar keine Aufnahme. Der Aufschub der Beschneidung meint der eine thalmudische Lehrer, war in der Ordnung, da die Reise auf Befehl Gottes geschehen musste und sie vor derselben vorzunehmen für das Kind lebensgefährlich gewesen wäre. Allein die Samaritaner gestatten den Aufschub der Beschneidung unter keinen Umständen und rechnen den Juden als schwere Verletzung an, dass sie unter Umständen den achten Tag zu überschreiten anordnen. Sie lesen bekanntlich 1 Mos. 17, 14 (mit den 70) nach ערלתו noch ביום השמיני, so dass ein Jeder der nicht am achten Tage beschnitten worden, mit der Vernichtungsstrafe bedroht wird, während die Juden diese Worte hier nicht lesen, so dass nach ihnen der achte Tag zwar als Regel festzuhalten ist, aber auch Fälle eintreten können, in denen derselbe überschritten werden darf, ja muss. Dagegen kämpft Ibrahim z. St. sehr entschieden und führt tadelnd die Worte an, wie sie die Mischnah Schabbath 19, 5 ähnlich hat: קטן ימול לשמיני ולתשיעי ולעשירי. Und zwar behauptet er, als Veranlassung zum Aufschube gelte den Juden nicht blos Krankheit des Kindes, sondern auch die Abwesenheit des Vaters. Diese Angabe, die nicht in der Wahrheit begründet ist, mag eben aus unserer Stelle, wo der Aufschub mit der Reise des Moses entschuldigt werden sollte, abgeleitet sein. Ebenso bestreitet Ibrahim auch die Angabe des hebr. Buches Josua, die Israeliten seien

1) Vgl. meine Abhandlung über Symmachus (Jüd. Zeitschr. etc. I S. 50), und noch ferner Sitre zu 5 Mos. 1, 5 u. 3, 24.

2) Mechiltha Jithro c. 1 (daraus jerus. Nedarim c. 3 Ende und bab. das. 32a): רבי יוסי אומר חס ושלום לאותו צדיק שנתעצל במילה שעה אחת אלא דרש משה קל וחמר ימול יוצא הרי סכנת נפשות ישהה וימול המקום אמר לו לך והוציא את עמי ישראל ממצרים אלא שנתרשל בלינה קודם למילה לכך בקש המקום להרגו... רבי שמעון בן גמליאל אומר לא בקש המלאך להרוג את משה אלא תינוק...

während ihres Aufenthaltes in der Wüste nicht beschnitten worden, eben weil sie auf der Reise gewesen, das sei thöricht und der Thorah widersprechend. وبعد جعلوا شنعة الجحود بنقلهم في سفر يوشع عمدة بقولهم أن بني إسرائيل بقيوا في البرية أربعين سنة ما ختنوا ثم بلد وهذا النقل مناقض الكتب المقدس الذي مناقضة ومع ذلك يقولوا أن لبسهم يقولوا بكتاب مناقضة التورية. — Nicht minder war ihnen auch die Abwendung der Gefahr von Moses auf das Knäblein hin ungenügend: es bliebe ja immer eine Todsünde, für die Moses, nicht das Kind, verantwortlich wäre Und so entschliessen sie sich denn zu einer recht gründlichen Abhülfe

Die vollständige Umdeutung der Stelle geht so weit, dass sie nicht blos die gezwungensten Worterklärungen, sondern auch eine kleine Textesänderung nicht scheuen, die man bisher wenig beachtet hat Denn abgesehen davon, dass der sam hebr. Text einen Strich über dem Beth von בנה hat, wodurch sie hier wie sonst andeuten, das Wort sei nicht in der Bedeutung zu fassen, die ihm am häufigsten zukommt, sondern in einer minder gewöhnlichen, liest er V 26 ממנה statt ממנו. Diese Abweichung findet sich in der Variantensammlung Waltons — die bis zum Ende von Cap. 6 des Exodus von Castellus herrührt — nicht angemerkt und wohl daher auch nicht in der Leipzig-Halle'schen Bibelausgabe. Allein sie tritt bei den Uebersetzern, wenigstens bei dem arabischen entschieden hervor Die Uebersetzung des aramäischen Samaritaners offenbart uns schon die weit abliegende Deutung. המיתו nämlich in V 24 giebt er wieder mit למעצבאתה, V 25 u. 26 aber so: ונסבת צפירה נהר וקעמת עם בטול בנואה יקרבת לרגליו ואמרת הלא חמוי מדמים אתה לי : וארף מנה סטה אמרת חמיי מדבים לגזרתה: Der Sinn dieser Uebersetzung ist an sich — wenn uns nicht andere Schriftstücke zu Hülfe kommen — nicht deutlich genug, um die Auffassung der Samaritaner klar zu legen; doch erkennen wir so viel, dass המיתו ihm nicht bedeutet: ihn zu tödten, sondern: ihn zu bedrängen, צר heisst ihm nicht, ein scharfer Stein, sondern — ein Licht, Helle = צפירה [1]. Ferner ist ihm כרת nicht das Wegschneiden der Vorhaut, sondern das Schliessen oder Aufrechterhalten des Bundes, את wird nicht als Zeichen des Acc genommen, sondern durch „mit" übersetzt: ob er ערלה wörtlich oder bildlich nimmt, geht aus der Uebersetzung nicht hervor, da בטולה zwar zunächst die Bedeutung: Greuel hat, aber auch mehrere Male zur Uebersetzung von ערלה gebraucht wird, wo dieses streng buchstäblich Vorhaut bedeutet, hingegen nimmt er sicher בנה in anderm Sinne, da בנואה nicht „ihr Sohn" bedeuten kann. Was nun der zweimalige Zusatz des Mem vor דמים bedeuten soll, bleibt auch unklar Jedenfalls ersehen wir so viel aus der ganzen Wahl der Worte in der Uebersetzung, dass die wörtliche Auffassung der Stelle beseitigt werden soll Näheren Aufschluss giebt uns Abu-Said Bekanntlich hebt derselbe bereits in der kurzen Vorrede zu seiner Uebersetzung diese Stelle hervor: sie sei, sagt er, von Saadias in

---

1 Die Uebersetzung dieses Wortes 1 Mos 6, 16 muss offenbar so, nämlich נהר mit ר heissen, nicht נהד mit ד, wie in den Polyglotten gedruckt ist und was Cast. leichtweg in's Wörterbuch aufnimmt.

einer Weise wiedergegeben, dass damit Unglaube und Entwürdigung des Propheten ausgesagt wurde, und dieser Umstand habe ihn besonders zur Anfertigung einer neuen arab. Uebersetzung für die Samaritaner angetrieben. Dasselbe wiederholt er in dem kurzen Scholion zur Stelle. Hervorgehoben als Irrthum wird zwar blos die Annahme, dass Moses mit dem Tode bedroht worden: das Begehen einer Todsünde könne doch dem Moses nicht beigelegt werden. Allein seine Uebersetzung offenbart uns die umfassendere Abweichung, denn sie lautet: وطلب اخجنه، فاخذت صفورة صائفة فقطعت رذيلة نبنها ... وقالت ان عريس خطر انت لي، فتخلى عنه حينئذ فقالت عريس خطر حتى القطع; nach einem andern Codex: فاخذت صفورة ماضية وقطعت. Hier begegnen wir nun nicht blos der Umdeutung des המיתו, das „in starke Bewegung setzen, antreiben" übersetzt wird, als sei es von המה oder הום abzuleiten (vgl. Abu-S. zu 2 Mos. 14, 24. 23, 27), sondern auch der von צר; nach einer Lesart bedeutet es: Angst, und wird übersetzt: es ergriff die Zipporah Angst, nach einer andern hingegen, wie beim aram. Samaritaner: Leuchte. رذيلة weist auf eine Umschreibung von ערלה hin, dass darunter Unwürdigkeit, Tadelnswerthes verstanden werde, تبنيها bedeutet gewiss nicht: ihr Sohn, entspricht vielmehr der Uebersetzung von יבוננהו (5 Mos. 32, 10) mit بنيه (wie Cast. und de Sacy aus Abu-S. anführen und der Berl. Cod. giebt), was dort auch der aram. Samar. aufnimmt, عمها lehrt, dass die LA. מבנה bei den Samaritanern feststeht — was das aram. מנה zweifelhaft lässt — und die Umschreibung von דמים mit خطر zeigt, dass nicht vom drohenden Tode, sondern von einer Gefahr im Allgemeinen die Rede ist. Freilich zur vollen Klarheit über die Auffassung der Samaritaner lässt uns auch diese Uebersetzung nicht kommen. Das wünschenswerthe Licht giebt uns zwar der Commentator Ibrahim, aber bei dem unnatürlichen Zwange, den die Samariter der Stelle anthun, bleibt es immerhin ein sehr düsteres.

Jedoch hören wir Ibrahim! Er kann mit der Bekämpfung der Erklärung dieser Stelle von Seiten der Juden nicht einmal abwarten, bis er dorthin gelangt; er muss schon zu Genesis 16, wo er, wie wir gesehen, ihre Ansichten über die Gestattung, die Beschneidung zu verschieben bekämpft, das Wesentlichste beibringen. Die Juden, sagt er hier, verstanden diese Stelle durchaus nicht, wenn sie angeben, Moses habe mit der Beschneidung seines Sohnes gezögert und Zipporah dieselbe vorgenommen, sie dringen eben nicht in die tiefere Bedeutung der Worte ein, wissen nicht, dass בנה ein Teschdid habe und daher تمنيها bedeute: فهذا من عدم فهمهم العبارات الخفية والالفاظات الوضعية لان لفظة בנה بالتشديد ومعناها تبنيها ولعدم بحثهم على العبارات الخفية غطا عليهم مثل ذلك ... המיתו ist ferner nicht zu übersetzen بقتله, ihn zu tödten, sondern اخاجه wie bei Abu-Said. Zipporah nun ward in Angst versetzt durch den Engel, desshalb قطعت الامل من ותכרת את ערלת בנה تبنيه به, sie versagte sich die Hoffnung von ihm

erbaut zu werden, eine Uebersetzung, die ihrem Sinne nach durch das Folgende deutlicher wird. ערלה nämlich, fährt Ibr. fort, heisst nicht bloss Vorhaut, sondern alles Verbotene, حرمة wie 3 Mos. 19, 23, der Sinn ist demnach وانها تكون قطعت على نفسها بالحرامة من تبنيها بعد, sie verhängte über sich das Verbot von ihm erbaut zu werden, d. h. wohl (denn das تبني ist hier in einem sehr ungewöhnlichen Sinne gebraucht), sie untersagte sich den ehelichen Umgang mit ihm. Ueber den Grund dazu spricht Ibr., soweit meine Notizen aus ihm ergeben, sich hier nicht aus, doch werden wir zur Stelle selbst noch Näheres darüber hören. Hier führt er, nachdem er nochmals die Aussprache von בנה mit Teschdid betont, noch eine andere Erklärung an, wonach die Worte zu übersetzen wären: واخذت صفورة صوانًا وقطعت غلفة قلبها Zipporah ergriff einen scharfen Stein und schnitt die Vorhaut ihres Herzens ab. Sie war nämlich im Zweifel, ob wirklich ein Engel da sei, und da sie kein Licht zur Hand hatte, nahm sie den Stein und zündete mit ihm Feuer an, so dass sie bei demselben gehörig sehen konnte, sie verlangte nun von Moses, dass er sie von ihrer Furcht befreie, und er willigte ein فانه حصل عندها شك فيما شاهدته من الانوار فاخذت الصوان وقدحت واشعلت نارًا لاجل الاضاءة بها حتى يختفي بها النور ودنت الى رجليه سائلة النجاة من هذا الخوف فاجابها. Hier ist offenbar eine Vermischung von zwei Erklärungen, nämlich צר als harter Stein und zugleich als Leuchte. Der Inhalt der Stelle aber scheint derselbe zu bleiben, nämlich dass Zipporah die Befreiung der durch den Engel Gottes ihr eingeflössten Angst durch die Entfernung von ihrem Manne bezweckte, und sie sprach es mit den Worten aus: Du bist mir ein Bräutigam der Gefahr. דמים nämlich heisst auch Gefahr wie 5 Mos. 22, 8. Nun entliess er sie wirklich, וירף ממנה, wesshalb es denn später heisst, Jithro habe dem Moses sein Weib Zipporah wieder zugeführt, „nachdem er sie entsendet" 2 Mos. 18, 2. Auch die Erklärung von דמים mit drohender Todesgefahr ist eine Ketzerei der Juden, die Ibr. wieder schliesslich mit Verwünschungen abweist: فلا دما اولو اليهود قاتلهم الله تلب مباحثها (?) في الدم. Zur Stelle selbst ist er noch ausführlicher, doch mag es genügen, mit kurzen Worten den Inhalt seiner Worte anzugeben.

In der Herberge traf Gott oder ein Engel auf Moses, der ihn zur Beschleunigung seiner Reise aufforderte; die dunkle Hütte, durch kein Mondlicht beleuchtet, da es um die Zeit des Neumondes war, erstrahlte plötzlich von himmlischem Glanze, da ergriff die Zipporah bedrückende Angst. Sie zündete ein Licht an, um sich zu beruhigen, allein bald erkannte sie, dass es einem Manne, der in so naher Berührung mit Gott stehe, nicht zieme sinnlichen Umgang mit einem Weibe zu haben; habe er aus Rücksicht auf Weib und Kinder sie nicht verlassen, vielmehr mitgenommen, so sei es ihre Pflicht, aus eigenem Entschlusse sich von ihm zu trennen und wieder zu ihrem Vater zurückzukehren. Diesen Entschluss, den ihr nunmehr verbotenen Umgang zu meiden, trug sie ihrem Manne vor, indem sie ihm sagte: Du bist ein Mann der Gefahr für

mich Er billigte den Entschluss, entliess sie, dann sprach sie: Ja, du bist ein Mann der Gefahr zur Entscheidung, so dass es zur Vollendung gebracht werden muss. Auch an dieser Stelle werden die verschiedensten sprachlichen und sachlichen Begründungen für diese Auffassung aufgesucht Wenn המיתי, meint er, bedeuten solle: ihn zu tödten, so müsste es הימיתו lauten: wie es nun steht, komme es von המה Dem Moses eine Verzögerung in der Beschneidung seines Sohnes beizulegen, so dass er damit eine Todsünde begangen habe, sei eine Entwürdigung des grossen Propheten Wenn die Juden die Zögerung damit entschuldigten, dass die Eile zur Reise einen Aufschub verlangt habe, wie sie auch in ihrem Buche Josua behaupten, alle neugeborenen Israeliten seien während des vierzigjährigen Aufenthaltes in der Wüste unbeschnitten geblieben, so sei Dies an sich schon geradezu eine Aufhebung des biblischen Gebotes, das von einer solchen Ausnahme Nichts wisse. Allein dem werde ja auch in der Stelle selbst widersprochen Denn Moses gerieth ja nach ihrer Erklärung wegen dieser Zögerung in Todesgefahr, und sein Weib, eifriger als er, vollzog ungesäumt die Beschneidung! Noch eine andere Sünde bürden die Juden hiemit dem Moses auf. Wenn die Reise nämlich mit der Zeit zusammentraf, da die Pflicht der Beschneidung des Knaben eintrat, so war Dies am achten Tage seiner Geburt, folglich war Zipporah noch im Zustande der Unreinheit, Moses hätte also eine jede Berührung mit ihr meiden müssen und durfte sie gar nicht auf die Reise mitnehmen. Hier freilich übersieht oder verschweigt Ibrahim einen Umstand, der diese Schwierigkeit aufhebt. Denn die Juden, d. h. der Pharisäismus, behaupten eben, dass die Gebärerin nach den ersten sieben Tagen bei einem Knaben — bei einem Mädchen nach vierzehn Tagen — zwar zur Berührung eines heiligen Gegenstandes und zur Betretung des Heiligthums unrein sei, aber nicht der eheliche Umgang mit ihrem Manne verboten sei, vielmehr das sich in der Reinigungszeit von ihr absondernde Blut geradezu als rein betrachtet werde, während die alte Richtung, die Sadducäer, wovon noch Spuren in der alten Halachah, mit ihnen übereinstimmend die Samaritaner und Karäer auch den ehelichen Umgang in der Reinigungszeit — 33 Tage nach den 7 ersten der Geburt eines Knaben, 66 nach den 14 bei einem Mädchen — untersagen [1]. Ja aggadisch sagt ein alter Lehrer: warum setzt die Thorah die Beschneidung auf den achten Tag an? Damit nicht (wenn die Beschneidung früher gefeiert würde) alle Anwesenden fröhlich seien (ein Fest begehen), hingegen Vater und Mutter betrübt weil sie von einander fern bleiben müssen, während am achten Tage ihnen bereits der Umgang wieder gestattet ist) [2]. Also nach pharisäischer Ansicht trifft Moses hier kein Vorwurf, und nur vom Standpunkte der Samaritaner konnte ein solcher erhoben werden.

Jedoch sehen wir von dieser Streitfrage ab! Genug, המיתו heisst ihnen, der Engel habe Moses zur Beschleunigung der Reise gedrängt Zur Erklärung

1) Vgl. meine Abhandlungen in he-Chaluz V S. 29. VI S. 28 ff., über Symmachus in Jüd Zeitschr. etc I S. 51 f. und Sadducäer u Pharisäer das. II S. 27 f Sonderabdruck S. 17 f.)

2) Niddah 31 b: ומפני מה אמרה תורה מילה לשמונה שלא יהו כולם שמחים ואביו ואמו עצבים

des צר spielen auch hier die uns schon bekannten drei verschiedenen Deutungen in einander: Angst, Stein und Hölle. כרת, bemerkt Ibr. ferner, komme nie für „beschneiden" vor, dafür werde immer מול gesetzt. Diese Bemerkung ist an sich richtig, ohne dass sie jedoch uns den natürlichen Sinn trüben kann. Ibr. jedoch schliesst daraus, dass auch hier nicht von Beschneidung die Rede sei, sondern von dem Schliessen eines Bundes, der Befestigung eines Vorsatzes. Er behauptet auch hier, dass בנה mit Teschdid versehen sei und beruft sich noch — woraus wir dann die Bedeutung der Uebersetzung erkennen — auf ואבנה 1 Mos 30, 3, das in der Uebersetzung laute: وأبنى. So giebt es dort freilich Abu-Said nicht wieder, aber wir erfahren daraus jedenfalls bestimmter, dass dessen Bedeutung sein soll: erbaut, mit Kindern versehen werden. Ja, es wird noch eine neue Erklärung der Worte: Zipporah nahm einen Stein, gegeben: es sei nämlich wie 1 Mos. 31, 45 zu fassen, wo Jakob einen Stein genommen, um damit eine Friedens- und Bundessäule zwischen sich und Laban bei ihrer Trennung zu errichten, in demselben Sinne habe Zipporah nun einen Stein genommen.

Je schwächer und gezwungener alle diese Deutungen sind, mit um so grösserer Heftigkeit fährt er gegen die Juden und ihre Erklärung los. Er erzählt bei dieser Gelegenheit, ein Jude habe ihm mitgetheilt, dass sie das Buch Esra nicht im unreinen Zustande berührten, worauf er ihm entgegnet, dass sie Dies aber wohl mit der Thorah thaten, also Esra über Moses stellten, was ihm der Jude zwar nicht habe zugestehen wollen, was aber doch offenbar aus ihrem Thun hervorgehe. ولقد حكى لى بعض علماء طائفة اليهود فى اعتقادهم فى سفر عزره انهم لا يمسوه ولا يدنوا منه ولا يجوزون ملامسته الا من هو طاهر ليس عليه حكم نجاسة ولا حكم زمان من شىء من النجاسات فقلت له وانتم تستخيرون الدنو من التوراة المقدسة وعلى احدكم زمانًا من نجاسته ما مسكة بمعنى ان هذا هو معتقدهم فقلت له اذن عزره عندكم افضل من اذن الرسول عم فاجاب بالانكار فقلت له هذا ينضح ويبين من تشريفكم سفره عن التوراة المقدسة والظاهر فى هذا من امركم يدل على باطن اعتقادكم فقال انا لا اعتقد شيئًا بما يشنع علينا به. —

Ja er geht noch weiter, er will — in einem Gespräche mit moslemischen Gelehrten — den im Koran den Juden gemachten Vorwurf, der natürlich die Samaritaner nicht treffe, sie sagten, Osair (Esra) sei ein Sohn Gottes, durchaus nicht in Abrede stellen, in dem Esrabuche werde allerdings ein Ausspruch Gottes mitgetheilt, Esra ist mein Sohn; ob Dies wörtlich oder metaphorisch zu fassen sei, wolle er nicht entscheiden. ولقد حضرت مع جماعة الفقهاء فسالونى وقالوا لى اى طائفة منكم تعتقد ان العزير ابن الله فاجبتهم ان هذا لا نسب لطائفة منا بل ذلك عند اليهود فى سفر عزره حكاية عن الله

الله تعا انه قال عزره بنى وهذا منهم وان كان عبارة فانا لا نعرف حقيقة اعتقادهم فيه والله اعلم.

So treibt der Glaubenshass zu den härtesten Verdächtigungen, andererseits veranlasst die peinliche Aengstlichkeit, auf den alten Frommen nicht einen Makel ruhen zu lassen, die Samaritaner zu den gezwungensten Erklärungen, die nicht mit dem Grundwesen ihres religiösen Systems in enger Verbindung stehn, aber von einem starren Festhalten an einer veralteten Richtung herrühren, von der sich die Juden später befreiten. In dieser Art der Exegese stehn daher die Samaritaner vereinsamt; nicht blos die rabbinischen Juden, auch die Karäer verlassen sie hier. Wie sie isolirt lebten, drang auch wenig von ihren eigenthümlichen Erklärungen und ihren apologetischen Versuchen nach weiteren Kreisen. Die rabbinischen Erklärer, von denen einige, wie Aben Esra, nach allen Seiten hin polemisch ausgreifen, haben kein Wort der Widerlegung gegen solche samaritanische abweichende Erörterungen, weil sie ihnen ganz unbekannt geblieben, und dieselbe Nichtbeachtung trifft sie auch von Seiten der Karäer. Wahrhaft merkwürdig erscheint es uns daher, dass die besprochene Umdeutung des המיתו doch sich zu einem Karäer wie verirrt hat, der sie kurz abweist, ohne der Urheber weiter zu gedenken. Der Karäer Aaron ben Joseph nämlich, der 1294 schrieb, verbreitet sich in seinem Commentare Mibchar auch über diese Stelle. Seine eigne Ansicht geht dahin, Moses habe die Beschneidung nicht vorgenommen, weil er die Reise nicht verzögern durfte, daher die Heilung des Kindes nicht abwarten konnte; allein das Kind, nicht Moses, wurde dennoch bedroht, Moses, der sich seinem höheren Auftrage nicht entziehen durfte, konnte es nicht beschneiden, vielmehr that Dies Zipporah, die dann wirklich in der Herberge blieb, bis das Kind wieder genas, und dann zu ihrem Vater zurückkehrte. Da finden wir nun noch bei ihm die kurzen Worte: המיתו, ואין המיתו לשון המית כמו המית נבליך ist aber nicht von המה abzuleiten wie etwa Jes 14, 11. Das ist eine kurze Hindeutung auf die sam. Umdeutung; natürlich weiss der Supercommentar טירת כסף, da ihm dieselbe unbekannt ist, die Worte nicht richtig zu erklären.

An diesen Beispielen, wie die Samaritaner die biblischen Personen betrachten, möge es genügen. Wichtiger ist ihre Differenz in der Gesetzesdeutung, die gleichfalls nichts specifisch Samaritanisches hat, gleichfalls nur das Festhalten an der alten Richtung ausdrückt und hier weit engere Verwandtschaft mit dem Sadducaismus und dessen späterer Restauration, dem Karaismus hat. Jedoch diese Betrachtung versparen wir einem folgenden Artikel.*)

Frankfurt am Main 19. Sept. 1865.

---

*) Durch ein Versehen ist S. 156 vorl. Z. die Frage „ist eine solche zu heirathen demnach bei den Samaritanern unerlaubt?“ im Druck stehen geblieben. Dass die Ehe mit der Schwestertochter bei den Samaritanern verboten ist, bezeugt ausdrücklich das Scholion des Abu-Said zu Lev. 18, 1.

D. Verf.

Ueber die Benu-Hadûr und den jüdischen Propheten Barakhia in der arabischen Legende.

Von

Dr. O. Blau.

Die Legende, an welche ich die folgenden Bemerkungen anknupfe, lautet bei Maçudi (T. III, S. 504 ff der pariser Ausgabe) in kurzem folgendermassen.

„Die Banu-Ḥadûr waren ein zahlreiches Volk, welches viele Länder und Reiche beherrschte. Zu ihrer Bekehrung sandte Gott den Propheten Shuaib b. Mohdam b. Ḥadûr b. Adi: sie aber todteten ihn. Da befahl Gott dem Propheten Barakhia b. Akhbaja b. Raznaîl b. Shâlitôn aus dem Stamme Juda, dass er ginge zu Bokhtnaçir in Shâm (nach Andern war es ein anderer Konig) und ihn ziehen liesse gegen die „Araber deren Hauser ohne Riegel sind". Zugleich durch einen siebenmaligen Traum berufen den Tod des Propheten zu rachen, folgte der Konig sofort dem göttlichen Befehl und zog an der Spitze seines Heeres gegen die Araber. Diese bereiteten sich zum Widerstande, aber eine Stimme vom Himmel verkundigte ihnen den Untergang. Da flohen sie, und das Schwert vertilgte sie insgesammt. Nach einigen wird auf ihren Untergang im Qurân (Sur XXI, 12) angespielt. Ueber ihre Wohnsitze wird gestritten. Die Einen behaupten, dass sie das Gebiet von Samâwa bewohnten, das vordem eine garten- und quellenreiche Ebene war, jetzt aber eine Wuste ist, zwischen Iraq und Shâm an der Grenze von Ḥigâz. Nach anderen bewohnten sie das Gebiet von Kinnesrin bis nach Tell-Mâsih, Khunaçira und Bilâd-Sûria. Sie werden bald zu den untergegangenen arabischen Stammen gezahlt, bald zu den Nachkommen Jâfets."

Baidawi zu Sur. XXI, 14 sagt: „Zu den Bewohnern von Ḥadûr, einer der Ortschaften Jemens, sandte Gott einen Propheten: sie aber todteten ihn; da liess Gott den Bokhtnaççar uber sie kommen, der schlug sie durchs Schwert."

Die Legende fusst sichtlich auf der Prophetie in Jerem. 49, v. 28 ff. „gegen die Konigreiche von Haçor, welche Nebukadnezar, der Konig von Babel, schlug". Der Ausdruck الذين لا اغلاق لبيوتهم ist wortlich aus v. 31: לא דלתים ולא בריח לו genommen; die Apostrophe an die Chaldaer (v. 31 ff.) wird in der Legende zu einer wirklichen Ansprache des Propheten an den Konig, die Drohung, dass Haçor zur Wüste werden sollte, dort v. 33, — hier die Sage von der zur Oede gewordenen lachenden Landschaft.

Ob auch der Name der Stammes بنو حضور nichts weiter sei, als eine Uebertragung aus dem חצור des A. T., ist zweifelhaft, zunachst, weil der specifisch arabische Buchstabe ض nicht schlechthin dem hebraischen צ entspricht, wahrend wohl umgekehrt der Hebräer, wenn er arabisches ض hörte, es nicht anders als durch צ wiederzugeben vermochte; sodann aber auch, weil aus einem anderen Zuge der Sage hervorgeht, dass die arabische Legende nicht

bloss aus der Jeremiasstelle geschöpft hat. Dies ist die Erwähnung des Propheten Barachia. Die französischen Uebersetzer haben hinter diesem Namen erklärend eingeschaltet: B a r u c h. Allein es will mir nicht wahr scheinen, dass unter dem Barachia des Jeremia Zeit- und Leidensgenosse Baruch gemeint sei. Weder decken die Namensformen Barachia und Baruch sich völlig genug, noch auch ist die Genealogie des Barachia bei Maçudi derjenigen entsprechend, welche dem Baruch Bar. 1, 1, gegeben wird. Denn aus ברוך בן נריה בן מחסיה בן צדקיה konnen unmöglich die Namen verderbt sein, welche der arabische Text giebt.

Bei einem Versuche die Missgestalten der Maçudischen Stelle اخبيا, شالتان, ورزندبيل zu restauriren, bin ich zu dem Ergebniss gelangt, dass der برخيا Barachia aus dem Stamme Juda, kein andrer ist als

בֶּרֶכְיָה בֶּן־זְרֻבָּבֶל בֶּן־שְׁאַלְתִּיאֵל בֶּן־יְכָנְיָה

welcher 1 Chron. 3, 17–20 im Geschlechtsregister des Stammes Juda erwähnt wird. بَرْخِيا ist = בֶּרֶכְיָה, wobei für die Vertretung des Kaf durch خ dieselbe Aussprache des ך massgebend ist, welche es im Griechischen zu X (*Βαραχίας*) werden lässt. Für رزنائبيل ist in Maçudi herzustellen زربابل; die Verunstaltung ist lediglich ein Werk arabischer Copisten, welche die diakritischen Punkte falsch vertheilten. شالتين scheint ebenfalls nur Copistenfehler statt شَأَلْتِيال, welches das hebräische שאלתיאל transcribirte. Auch A c h b a j a ist kein hebräischer Name, so wie es dasteht. Dagegen heisst aber bei Hamza Isf. p. 39 يخنيا, bei Abulf. Hist. Ant. p. 50 يَخُنْيُو, der König יְכָנְיָה und es dürfte danach in unsrer Stelle أَخْنِيا zu lesen sein statt اخبيا. Der Anstoss, dass dieser Name in der Genealogie bei Maçudi an eine falsche Stelle gerückt ist, da er in zweiter statt in vierter Stufe aufwärts von Berechja steht, ist angesichts so vielfältiger Corruption unerheblich. Das Zusammentreffen der beiden Namenreihen:

Jechonjah	Achanja
Shealtiel	Shealtian
Zerubabel	Zerubabel
Berechjah	Barachia

ist aber zu auffallend, um nicht zu dem Schlusse zu berichtigen, dass die arabische Legende wirklich den historischen Berechjah b. Zerubabel mit der jeremianischen Weissagung verknüpft hatte.

So willkürlich nun auch zuweilen die muhammedanische Legende mit biblischen Namen und Genealogien umgeht, so ist doch das unmotivirte Herausgreifen eines so einzelnen, unberühmten und in der Schrift nur einmal erwähnten Namens aus der nachexilischen Zeit ein so eigenthümliches Vorgehen, dass es nicht der nachmuhammedanischen Dichtung, sondern der älteren jüdischen Tradition angehören wird, die bekanntlich auch anderswo die einflussreiche Vermittlerin zwischen alttestamentlichen Stoffen und arabischer Dichtung ist, und als deren Träger besonders in den auf Nebucadnezar bezüglichen Legen-

den die aus dem babylonischen Exil nach Arabien geflüchteten Juden anzusehen sind.

War es nun die jüdische Tradition, die in die Legende von den Beni-Hadûr den Barachjah S. Zerubabels einflocht, so geschah es nicht ohne Bewusstsein und Absicht, dass „nach einigen nicht Nebucadnezar, sondern ein andrer König war", dem man die Vernichtung der Haçoriten beilegte; denn Berechjah konnte, da sein Vater die Juden nach Jerusalem geführt hatte, frühestens um 525, also 75 Jahre nach der Schlacht Nebucadnezars bei Circesium weissagen und also nicht an den Hof dieses Königs gesendet sein.

Das ist aber nicht ein einfacher Anachronismus, dass an Jeremias Stelle Berechjah substituirt ist, sondern ein Wink für die Spruchsammlung, die jetzt unter dem Namen des Jeremia in den Kanon eingereiht ist. Die jüdische Tradition in unsrer Legende legt dem Berechja S. Zerubabels das Orakel über Haçor in den Mund und behauptet damit, dass das 49. Cap. des Jeremia nicht von diesem, sondern von einem weit später lebenden Propheten gedichtet ist.

Diese Ueberlieferung verdient aber Beachtung um so mehr, je unverfänglicher sie auftritt und je mehr sie Anhalt an inneren Gründen findet, die in den „Orakeln gegen die Völker" wider die Verfasserschaft des Jeremia sprechen.

Es ist den Auslegern längst schon aufgefallen, dass die Orakelsammlung c. 46—49 von dem übrigen Theile der Prophetien des Jeremia sehr auffällig absteche. Sie bilden gewissermassen ein Ganzes für sich und sind genau besehen nichts als eine Blumenlese ziemlich allgemein gehaltener Drohsprüche gegen die Nachbarvölker, die wie künstliche, schulmässige Ausschmückung eines im 25. Capitel Jerem. wirklich gegebenen Thema des echten Jeremia aussieht. Wie sehr die nachahmende Jeremia-Literatur im und nach dem Exil Mode geworden war, sehen wir aus dem Buche Baruch und dem apokryphen Briefe Jeremia. Ohne hier auf alles einzelne einzugehen zu können, hebe ich folgendes hervor.

Als der jeremianischen Sammlung ursprünglich nicht angehörend verräth sich der Abschnitt c. 46—49 schon dadurch, dass seine Einreihung gegen jedes der Redaction des Buches Jeremias zu Grunde liegende Princip streitet. da sie chronologisch dem c. 36 vorausgegangen waren (vgl. daselbst v. 2), so hätten sie in dem ersten Theile des Buches Platz finden sollen. In den LXX sind bekanntlich wirklich jene Capitel in das 25ste gefügt. Aber gerade in diesem 25sten ist die Stelle v. 17—26 ein Einschiebsel, das so ungefügig wie möglich, wider alle Syntax und Logik, mitten in die Rede Jehovahs v. 16. 27 hineingezwängt ist. Das Bild vom Taumelbecher erweist sich als ursprünglich jeremianisch auch durch Klagl. 4, 21. Dass aber die weitere Ausführung des Gedankens in v. 17 ff. und cap. 46 ff. einem anderen Verfasser gehöre, geht auch aus dem Widerspruch hervor, in welchem diese mit den echten Weissagungen wider dieselben Völker c. 27 stehen. Denn Jeremia räth da den Edomitern, Moabitern, Ammonitern und Tyrern die freiwillige Unterwerfung unter Nebucadnezar an, während c. 47—49 nur ihre Ausrottung im Auge hat. Mangel an Originalität verräth es, dass die Weissagung gegen Moab c. 48 aus Jesaia, die gegen Edom (49, 7 ff.) aus Obadja entlehnt sind; auch viele andere Redewandlungen sind aus jeremianischen und sonstigen Stücken repetirt.

Gegen Jeremia's Gebrauch fehlt die gewöhnliche Einleitungsformel: „Dies ist das Wort das vom Herrn geschah zu Jeremia" bei den Orakeln wider Moab, Edom, Ammon, Damask und Haçor, während der fast stereotype Schluss 48, 47; 49, 6; 49, 39 hier so unmotivirt wie möglich der Dichtung die Spitze abbricht. Neben einer fühlbaren Armuth an Gedanken sticht auch die Dürftigkeit an Thatsachen, als Grundlage der Weissagungen, in dem fraglichen Stück gegen den echten Jeremia ab: in 48, 1—49, 27 ist nicht von einer historischen That Nebucadnezars oder der Chaldäer die Rede; in den eingestreuten geographischen Namen herrscht eine solche Verwirrung, dass man daraus auf einen Dichter schliessen darf, der gar nicht inmitten der Ereignisse gestanden hat, sondern nur vom Hörensagen das Land kennt: c. 49, 19 kommt der Feind vom Jordan herauf gegen Edom; Basra wird 49, 13 zu Edom, 48, 21 zu Moab gezählt; Hesbon 49, 3 zu Ammon, dagegen 48, 34 wie Jes. 15, 4 zu Moab gerechnet; Aroer 48, 19 zu Moab, während Jes. 17, 2 es zu Damask gehört. Holon 48, 21 ist eine judäische Stadt (Jos. 15, 51; 21, 15): Jahza, Bezer, Mefaath, Hesbon, Jaeser sind lauter Levitenstädte. — hinc illae lacrimae!

Viele dieser Unfertigkeiten und Ungleichheiten erklären sich aber, wenn nicht Jeremias, sondern ein Späterer Verfasser ist, der in der Weise Jeremias, vielleicht selbst schon unter dessen Namen, die Aufgabe nahm, das Bild vom Taumelbecher (c. 25, 15) weiter auszuführen, und nun nicht in voller Anwendung, sondern nur in dichterischer Uebung den Kreis von Orakeln dichtete, der dann bei der sehr späten kanonischen Anordnung der Weissagungen Jeremias seinen jetzigen Platz fand. Die Kenntniss der geschichtlichen Ereignisse, deren Erwähnung in c. 49, 28 ff. diesem Dichter eigenthümlich ist, weist darauf hin, dass derselbe von der Umgebung Babylons mehr kannte, als von seinem jüdischen Vaterlande. — Alles zusammengenommen dürfte die jüdisch-arabische Tradition, indem sie das 49. Capitel dem Berechjah, Zerubabels Sohn, der doch wohl in Babylon aufgewachsen war, zuschreibt, wahrscheinlich das Richtige getroffen oder gewusst haben.

Kehren wir zu der Legende bei Maçudi zurück, so verdient endlich die Angabe der Araber über die Wohnsitze der Beni-Hadûr um so mehr eine Erwägung, als die Ausleger für die Feststellung der Lage von Haçor, so viel ich weiss, noch wenig Erspriessliches beigebracht haben. Sollten mir neuere Forschungen nicht zugänglich geworden sein, so wird das durch örtliche Verhältnisse entschuldbar sein.

Die schwankenden Angaben der Araber, die sich auf die بنى حضور beziehen, erklären sich zunächst aus dem Bestreben, den Namen حضور im Bereich der geographischen Nomenclatur wieder zu finden und daran anzuknüpfen. Da nun in Jemen bei der Stadt Zabid wirklich der Name حضور gut arabisch wiederkehrt, indem dort ein مخلاف dieses Namens mit gleichnamigem Hauptort (Marâçid-ul-itt. I, 398. II, 57) in derselben Gegend genannt wird, wo Wolf (Journ. 393 bei Ritter Erdk. v. Arab. I, 853) noch in unserer Zeit die Hazur-Araber kennt, so erhellt, dass diejenigen, welche, wie Baidawi, nach Jemen griffen, nur durch diese Namensgleichheit geleitet wurden. Ebenso ist die bei Maçudi referirte Localisirung des Namens in Nordsyrien,

wohl nur dem Gleichklang mit dortigen Ortsnamen, wie Hadur bei Rama (Robins. Ztschr. d DMG. VII, 42 43), Haçor am See Hulen Joseph Antiqu 551. 2 Kön 15, 29 zu verdanken.

Dagegen empfiehlt sich die Nachricht von den Sitzen des Stammes in Samâwa, am westlichen Ufer des Euphrat südlich von Babylon schon durch die geographische Raison, dass dort wohnende Araber für einen Herrscher von Babylon der erste natürliche Angriffspunkt, der Schlüssel zu Arabien sein mussten, so wie auch durch den Umstand, dass der Wahl von Samawa eben nicht der Verdacht einer blossen Combination wegen Namensgleichheit entgegensteht Ausserdem stimmt zu der Localität vortrefflich die Nennung der Kedarener in demselben Verse (Jer. 49, 28), da Theodoret (ad Psalm. 119) sagt: *Τοῦ Κηδὰρ ἀπόγονοι οἱ πόρρω τῆς Βαβυλῶνος μέχρι τῆς μέσον ἐσκήνωνται*, ein Zeugniss, nach dessen Analogie man sich nicht wundern darf, wenn die arabische Tradition von den alten Sitzen der Hadûr noch Kunde hat Nach Ibn-Chaldun (citirt von Dozy, die Israel. in Mekka S. 143) waren die Züge Nebukadnezars gegen Arabien in der Richtung von Obolla auf Aila vor sich gegangen: der in letzterer Stelle erwähnte Stamm عيلان ist vielleicht mit עֵילָם Jerem 49 35 f. zusammenzuhalten, und קֶשֶׁת עֵילָם also der personificirte Stammvater der قيس عيلان.

Durften wir hiernach die Angabe, dass die Beni-Hadur bei Samâwa siedelten, für wohlbegründet halten, so reiht sich an dies Ergebniss sofort eine andere Ueberlieferung, deren Untersuchung weitere Schlüsse auf die eigentliche Nationalität des fraglichen Volkes gestattet In einer andern Stelle bei Maçudi heisst nämlich das Volk, welches die Gegend von Samâwa bewohnte, bevor dieselbe zur Wüste wurde, nicht Hadur, sondern Dâsim. Die Situation ist so deutlich dieselbe, dass man nicht zweifeln kann, es ist von einem und demselben Volk, unter zweierlei Namen, die Rede Können wir erhärten, wer die Dasim[1] waren, so werden wir auch wissen, wer die Beni-Hadur der arabischen Tradition, die Königreiche Haçor der Bibel sind. Die Stelle heisst bei Maçudi (III S. 289): „Von den Dasimiten wohnte ein Theil im Lande Samâwa, bis ein schwarzer sengender Wind sie zerstörte (jeremianisches Bild für die Kriegszüge der hamitischen Chaldäer c. 49. 36. 18. 17): ein andrer Theil hatte seine Sitze in Gaulan, Gâzir (im Lande Nawa in Hauran) und in Batania (Ardh-Betenijjeh zwischen Damaskus und Taberijjah Nun ist aber Wzl. دسم = דשן und داسم nichts als eine arabisirte Form des biblischen דישן (Genes. XXXVI. 26—30), wie ein Alluf der Horiter hiess Bei der Vertreibung der Horiter (Deuter. II, 12) zogen sich diese zum Theil nach dem

---

1) Nicht zu verwechseln mit den Tasmitern, طسم, deren Name, wie Renan erkannt hat (Hist. des l. s. I, 343) aus לְטוּשִׁם Genes. XXV. 4, entstanden ist, wohinzu ich, nachdem Nöldeke (über die Amalekiter S. 32) sowohl die Tasm als die Omeim für blosse Fiction erklärt hat, im Vorbeigehen fügen möchte, dass auch أُمَيم aus *Λαομειμ*, לְאֻמִּים Gen XXV, 4 missverstanden ist (Renan a. a. O.).

Hauran (Wetzstein Reise in den Hauran S. 92) und andere halten es für sehr möglich, dass der Name des Hauran selbst von חור Höhle abgeleitet ist, so dass die dortigen Troglodytendörfer, sowie die an angeführter Stelle erwähnten steinernen Vorbauten auf die Zeit dieser Dasimiten-Horiten zurückzuführen wären. Ein andrer Theil wäre nach unsrer Combination in die Nähe des Euphrat gerückt. Dazu würde dann passen, dass die Hadur in viele ממלכות getheilt erscheinen (Jer. 49, 28), wie die alten Horiter in Allufe, und dass von ihren Wohnungen gesagt wird (v. 29), dass sie darinnen sicher wohnen ohne Thür noch Riegel. Auch wird es nicht wundern dürfen, wenn sich einmal ergibt, dass diejenigen Araber Recht hatten, welche die Beni-Hadur zu den Jafetiten zählen wollten, da es bekanntlich auch von den Horitern zweifelhaft ist, ob sie zu den semitischen Völkerschaften gehören.

Serajevo, 15 Sept. 1865.

Aus einem Briefe Julius Oppert's

an

Kirchen-R. Dr. Hitzig.

— — Es war meine Absicht gewesen, der Generalversammlung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft einen kleinen Abriss der neuen historischen Resultate zu geben, insofern sich dieselben wirklich mit hinlänglicher Gewissheit chronologisch bestimmen lassen. Die gelehrte Versammlung möge nicht erschrecken; es handelt sich nicht um ein neues chronologisches System, deren es Gottlob genug giebt, denn jeder anständige Aegyptologe, jeder sich respectirende Exeget hat wie sein eigenes Gewissen, auch seine eigene von Niemand anderem angenommene Chronologie. Eine alte lateinische Grammatik fasst alle syntactischen Regeln mit den Worten zusammen: „Im Lateinischen wirft man die Worte zierlich durcheinander". So besteht auch die Chronologie darin, biblische und profane Zahlen so lange zierlich abzustutzen oder zu vergrössern, bis das im Voraus aufgestellte System „g l ä n z e n d n a c h g e w i e s e n" ist. Zuweilen kommt dann eine Entdeckung, wie z. B. die Mariette's, die des Beweises Glanz ganz bedeutend blind macht. So ist es auch mit den assyrischen Studien gegangen, insofern sie mit der biblischen Geschichte in Berührung kommen. Man hat Systeme aufgestellt, die alle mit Salomonis templo und Mosis Exodo in Beziehung stehn, und um diesen entfernten Daten in seiner Weise zu genügen, hat man in der spätern Geschichte die Regierungsdauer der Könige zer- be- und verschnitten. Am schlimmsten ist der sonst wenig bedauernswerthe Manasse weggekommen, der in seinem Gebete vergass zu bitten, ihn gegen die Chronologen zu schützen. Der Mann, oder vielmehr der Junge, kam mit 12 Jahren an die Regierung, und starb im Alter von 67, nachdem er, wie die Bibel ganz richtig mit Josephus berichtet, 55 Jahre regiert hatte. Dieses ist jetzt durch die assyrische Chronologie bestätigt. Aber diese 55 Jahre sind den Chronologen sehr lang vorgekommen, und seit ungefähr ebenso viel Zeit hat man ohne alle und jeden Grund entweder 10, oder 20, oder 30 Jahre gekürzt,

je nachdem dieses in das ganze System eines Jeden passte, wie denn auch jeder seine Ziffer „glänzend nachwies".

Nun haben wir glücklicher Weise während beinahe 80 Jahren ohne Unterbrechung, Jahr für Jahr, die Liste der assyrischen Eponymen, die durch ihre Citirung in vielen datirten Monumenten hinlänglich verificirt sind. Auf der andern Seite haben wir ein bisher wissenschaftlich und astronomisch festgestelltes Document, mit dem jetzt auch die ninivitischen Archontenlisten stimmen: dieses ist der ptolemaische Canon. Es wäre mir sehr erwünscht gewesen, die Deutsche Morgenländische Gesellschaft mit dem Thatbestand im Detail bekannt zu machen, und ihr, nicht den „glänzenden Beweis", sondern nur einfache Facten vorzulegen, aus denen hervorgeht, dass der Feldzug des Sanherib gegen Jerusalem, im Jahre 700 v. Chr. (= 699 astron.), unter dem Archonten Nabulih, Statthalter von Arbela, stattgefunden hat. Es ist ebenso leicht, zu constatiren, dass Hiskia im Jahre 721 schon regierte. Die einzige Schwierigkeit, die sogar die verschiedenen Systeme erklärt, ist die biblische Angabe, dass der Feldzug im 14ten Jahre des Hiskias stattgefunden. Der ganze Passus, der sich ja auch im Jesaia wieder findet, ist höchst wahrscheinlich aus den Annalen der Könige von Juda entlehnt, und die Schwierigkeit löst sich einfach dadurch, wie es aus der ganzen Erzählung der Krankheit des Hiskias hervorgeht, dass sie vor der Invasion stattfand, obgleich sie sich im Texte heute nach der Kriegserzählung findet. Die Capitel sind einfach intervertirt, und das 14te Jahr bezieht sich auf die Krankheit des Hiskia, und nicht auf den Zug Sanheribs. Salmanassar zog gegen Samaria im 4ten Jahre des jüdischen Königs: zwischen diesen Zeitpunkt aber und den Zug des ninivitischen Herrschers fällt die ganze Regierung des unmittelbaren Nachfolgers Salmanassars, die 15 Jahre, die Sargon allein regierte, und die ersten Jahre Sanheribs selber.

Der einzige Einwurf, den die Aegyptologen bis jetzt machten, war der, dass nach den Apisstelen die Regierung Tirhaka's des Aethiopiers, der in dem Feldzuge mitspielte, von 694 ab gezählt wird. Aber auch hier liefern die Inschriften die vollkommenste Aufklärung, und Ninive hat eine Geschichte, während Aegyptens Monumente bis jetzt uns nur trockene Ziffern gegeben haben. Sanherib erzählt, dass er, bevor er nach Jerusalem zog, die Könige von Aegypten und Aethiopien bei Altaqu אֶלְתְּקֵא Josua 19, 44) schlug, und dann Altaqu und Tamna (ebenfalls in derselben Stelle in Josua erwähnt als Thimnatah) einnahm. Es bestand also ausser dem König von Cusch noch ein König von Aegypten, von dem übrigens auch Herodot weiss, und der der bekannte Sethos ist. Zu dieser Zeit war Tirhaka noch nicht als König von Aegypten anerkannt, und die Bibel nennt ihn מֶלֶךְ כּוּשׁ, während sie einige Capitel vorher den סוֹא, den Sibhe der Keilschriften, wirklich מֶלֶךְ מִצְרַיִם betitelt. Dies Zeugniss des gleichzeitigen Königs von Ninive entkräftet also diesen Einwurf, den man aus dem unbestreitbaren Datum der Apisstelen herleiten könnte; zur Zeit der Invasion war Tirhaka noch nicht König von Aegypten.

Es wäre mir umso lieber gewesen der Orientalistenversammlung die Facten einzeln vorzulegen, als dies bisher noch nicht öffentlich geschehen, ausser in den Vorlesungen des Hrn. de Rougé am Collège de France, der auf diese Ideen in umfassendster Weise eingegangen ist.

Dieses sind ungefähr die bedeutendsten Daten:

721 Tod Salmanassars VI. Merodach baladan beginnt zu regieren

718 Ende der Regierung Ninigsluya und
Beginn der Regierung Sargons.
Wegführung der Samaritaner.

711 Merodach baladan und Hiskia's. Krankheit des Letztern.

709 Einnahme von Babylon durch Sargon, und Unterwerfung von Chaldäa

703 Tod Sargons und Regierungsantritt Sanheribs

700 Feldzug nach Syrien und Aegypten.

699 Unterwerfung des emporten Babylon Assarnadin König.

696 Hiskias Tod.

688 Nochmaliger Krieg gegen Chaldäa.

684 20 Adar. Datum des Prisma Sanheribs.

gegen 683 (?) Zerstörung von Babylon, und Wegschleppung der vor 418 Jahren von Ninive entführten Götterbilder, erzählt in der Felseninschrift von Bavian.

680 Ermordung Sanheribs und Thronbesteigung Assarhaddons.

gegen 670 Zug Assarhaddons nach Aegypten und Niederlage Tirhakas

668 Tod des Königs von Assyrien und Regierungsantritt Sardanapal VI

667 Zug nach Aegypten und Unterwerfung der 19 Fürsten, die dem Aethiopier gehuldigt

Mit den Fragmenten der Inschrift dieses merkwürdigen Herrschers bin ich eben beschäftigt. Es existiren in drei höchst mangelhaften Exemplaren Bruchstücke einer Inschrift, die 1200 Zeilen auf zehnseitigen Prismen umfasste; von diesen ist nur die Hälfte erhalten. Gerade von der ersten Columne fehlen 70 Zeilen und die Fragmente beginnen mit einer höchst interessanten Aufzählung von 19 ägyptischen Fürsten; doch unglücklicher Weise wissen wir nicht, ob dieselben sich gegen Tirhaka, oder seinen Sohn Urdamane emporen. Der Aethiopier flieht nach Memphis (Mempi), dagegen der Ninivit geradezu auf Theben Ni' (נא, נא־אמון) des Nahum loszieht. Sardanapal unterwirft Aegypten, bricht die Macht der Aethiopier, und lässt sich 667 von den Fürsten huldigen. Manche der Namen sind in der fragmentarischen Inschrift unleserlich geworden, doch manche sind noch zu erkennen; man liest:

Nikū (Neco), König von Mempi (Memphis) und Śai (Sais)
Manle.. König von Ṣiʿnu (צען) Tanis
... sanhu „ „ ..nathu
... .. . „ „ Hararbi
Naḥ'ki „ „ . inpi
Puṭupasti (Petubastis) König von Za....
Anamupap „ „ Nat...
H'aśiyal „ „ ..nu
Puaiku „ „ Bindi (Mendes)
Suśinqu (Sesonchis) „ „ Bu.... (Bubastis)
Pukurninip „ „ Paḥnuti
Naḥ'kiruenśini „ „ Pisap..
Ṣiḥ'a „ „ Siyaut (Soyut)
Lamentu „ „ H imun

Ispinâṭu (Stephinates?) König von Tayan
Mantimeanhe .. .. Ni' (Theben)
Alle diese Könige waren abhängig von Tarqû (תרהקה).

In einem andern Feldzug spricht der König von einem Herrscher von Aruad (أرود) Iakinlu (כין־לו) und nennt unter dessen Söhnen Adunibal, Sapatibal, Pudibal, Ba'alhanun, Ba'almaluk, Abimilki und Ahimilki.

Was die Aegypter anbelangt, so glaube ich in den Nikû und Ispinaṭu den Necho und Stephinates der saitischen Dynastie des Manetho zu erkennen, die die Monumente des Nillandes mit Stillschweigen übergehn. Von diesen Namen habe ich erst jetzt Kenntniss nehmen können; Rawlinson kennt sie zum Theil schon seit langer Zeit, und soll von ihnen im Athenaum gesprochen haben. Was er aus denselben gemacht, weiss ich nicht, da mir dieses Blatt nicht zu Händen gekommen ist, doch ist wahrscheinlich, dass meine Lesung nicht von der seinigen abweicht; ob er dieselben Identificationen gemacht, ist mir unbekannt.

Dieselbe Inschrift spricht auch von Feldzügen nach Susiana und nennt die Stadt Susan; das Interessanteste ist indess eine Expedition nach Arabien, wo denn sehr viele augenscheinlich arabische Namen zum Vorschein kommen. Die Hauptkönige heissen Iuaite', Ann, Abi Iate', er nennt die Stadt Iabrud (يبرد), Iarki, Humarîn, Quraṣit, Kamme', Isda'; ein Gott heisst Ahaššamâm.

Dieser König regierte unmittelbar nach seinem Vater, nicht wie ich es in meinen Sargonides nach irrigen Restitutionen der Ziegelfragmente gesagt, nach seinem Bruder Tiglatpileser. Die Eponymen hören hier auf vollständig zu sein. Dieser König verfasste auch die grammatischen Tafeln, die sehr lehrreich, aber in sehr zerstörter Form auf uns gekommen sind. Herr Coxe, ein junger Beamter des britischen Museum, beschäftigt sich mit der Zusammensetzung dieser Bruchstücke, und vor nicht langer Zeit hat er eine Inschrift vervollständigt, aus der Rawlinson sogleich die assyrischen Monatsnamen erkannt hat; auf der einen Seite standen die Ideogramme der Monate, auf der andern die Aussprache. Wie ich höre, wird R. bald das Original veröffentlichen.

Schon vor langer Zeit habe ich die Liste der zwölf Ideogramme aus den Calendern veröffentlicht (1857 Études assyriennes). Diese Gruppen bestehen immer aus zwei Zeichen, von denen das erste das für Monat, das zweite einen andern Buchstaben enthält, der ebenfalls ideographisch ist: so heisst der erste auf der Liste Weihrauchmonat. Die Frage war nun: in welcher Jahreszeit beginnt diese Reihe von 12 Monden? Vor langer Zeit behauptete ich, es sei der Nisan, und machte im Jahre 1851 danach meine Anordnung der neun persischen Monate der Inschrift von Bisitun, die im Ganzen auch jetzt noch fest steht. Hincks fand zuerst eine Inschrift, in der gesagt wird, am 6ten des Weihrauchmondes seien Tag und Nacht gleich. Ich hielt an meinem Nisan fest, obgleich Rawlinson noch in seiner Schrift über die phönicischen (oder besser aramäischen) Inschriften diese Ansicht nicht für sicher hielt: jetzt hat aber die von ihm bezeichnete Tafel alle Monate festgestellt, und man kann selbst urtheilen, da auf der einen Seite links die Ideogramme, rechts die phonetische Umschreibung sich findet. Ich übersetze die ideographischen Gruppen so:

Weihrauchmonat	Nisannu	ארח	בשם נסן
Stiermonat	aïru	„	אלף איר
Ziegelmonat	śivanu	„	לבנת סון
Garbenmonat	dūzu	„	צבת דוז
Feuermonat	abu	„	אשת אב
Krankheitsmonat (?)	ululu	„	... אלל
Weinbergmonat	tasritu	„	תל תשרת
Grundungsmonat	araḥśavna	„	אשש ארחשון
Wolkenmonat	kisilivu	„	ענן כסלו
Regenmonat	nebitu	„	נבת
Jagdmonat	sabatu	„	חשה שבט
Säemonat	addaru	„	זרע אדר
Schaltmonat	arḥu . addaru		ארחא .. אדר

Was am überraschendsten ist, ist der Umstand, dass die Namen so wenig assyrisch, wie hebräisch sind, und also beiden Sprachen fremd sind; woher sie aber kommen, ist schwer zu sagen. Ich habe absichtlich die assyrischen Worte, welche die Ideogramme ausdrücken, daneben gesetzt, niemals in den Inschriften kommen die phonetischen Ausdrucke vor. Nur einmal, in dem ältesten uns bekannten Datum, der Unterschrift des Prismas Tiglatpileser I (13tes Jahr) steht der Monat Kusallu, es ist ungewiss ob er Kislev bedeutet. Sonst aber kennen wir keinen andern Fall unter den unzähligen Daten, die sich finden. Häufig werden die ideographischen Zeichen erklärt, so sagt Sargon, warum der dritte dem Mondgott geweihte Monat, von den Göttern der Ziegelmond genannt sei. Aber keiner der Namen gleicht dem Ausdruck, den das Ideogramm bezeichnet. Man hat geglaubt, die Namen der Monate seien von Götterbezeichnungen entnommen: aber gerade Tammuz fehlt hier, und Marcheswan oder Cheswan hat als Anfangselement das Wort Monat selbst. Vielleicht sind die Worte elamitisch, vielleicht gar turanisch; denn ein arisches Element würde man vergebens suchen.

London, Little Russell Street W. C. den 27. September 1865.

Ueber die Allitteration im Hebräischen.

von

Dr. Julius Ley*).

Die Allitteration im Hebräischen hat nicht ganz dieselbe Bedeutung, welche sie im Altgermanischen hat: da vieles aber in beiden übereinstimmt, so mag einstweilen der Name bleiben. Der Vortragende wollte sein System genetisch, wie er selbst auf dasselbe gekommen sei, vorführen.

Die nächste Hinweisung auf die Neigung zur Allitteration liegt in den sehr zahlreichen Verbindungen von Worten mit allitterirender Form, in denen

*) Auszug aus dem am 29. Sept. in Heidelberg gehaltenen Vortrag.

man auch bekanntlich im Deutschen die Spuren der ehemaligen metrischen Form der Allitteration wieder erkannte. Hierbei dürfen jedoch solche, nichts beweisenden, Wortverbindungen nicht in Betracht kommen, in denen durch das logische Verhältniss der Begriffe die Verbindung nothwendig und der gleiche Anlaut nur rein zufällig erscheinen muss, wie z. B. in בן ־ יבת, אב ־ ואם, אח ואחות u. s. w. Es giebt aber sehr viele, bei denen dieses nicht der Fall ist und die sich mit den Ausdrücken im Deutschen „Kind und Kegel", „Mann und Maus", „bei Nacht und Nebel" u. s. w. vergleichen lassen, z. B. קָאַת וְקִפּוֹד Pelikan und Igel Jes. 34, 11. Zeph. 2, 14), in welchen die Verbindung so heterogener Thiere nur aus der Neigung zur Allitteration erklärt werden kann; oder יָשֹׁם יִשְׁרֹק sich entsetzen und verhöhnen, eigentlich erstarren und auszischen zwei Begriffe, die ursprünglich ganz entgegengesetzter Art sind. Ausserdem giebt es zahlreiche Wortverbindungen, die niemals getrennt von einander erscheinen, in anderen treten der Allitteration zu Liebe Abweichungen von der regelmässigen grammatischen Form ein. Die Zahl solcher allitterirender Verbindungen ist im Hebräischen grösser als im Neu- und Mittelhochdeutschen, obgleich letzteres sich hierdurch besonders auszeichnet (vgl. Zingerle, die Allitteration bei den mittelhochdeutschen Dichtern. Wien 1864). Ausser diesen Wortverbindungen treten in der ältesten Poesie so viele Verse mit allitterirender Form uns entgegen, dass man sie kaum als **rein zufällig** ansehen kann.

Gewiss werden wir mit **Herder** die hebräische Sprache eine **Natursprache** nennen dürfen, d. h. eine solche, die nicht blos mit dem Volke entstanden und erwachsen ist, sondern in welcher sich die Einflüsse der Natur auf die lautlichen Bildungen noch deutlich erkennen lassen. Der grosse Reichthum naturnachahmender Laute, in welchen schon der Verfasser der Genesis die treue Nachahmung der Natur selbst wiedererkannte, die fast regelmässige Verwendung dieses sinnlich naturnachahmenden Elements zur näheren Bezeichnung und weiteren Entwicklung des Begriffes, endlich das Ueberwiegen des consonantischen Elements zeigt eine mit dem Naturleben noch ganz zusammenhangende und auch in den feineren begrifflichen Bestimmungen noch von demselben abhängige Sprache.

Vergleicht man ferner die hebräische Sprache mit den andern semitischen, so ist leicht zu erkennen, dass erstere viel härter, ursprünglicher und volltönender gelautet habe. Lautliche Erweichungen und Abschleifungen lassen sich z. B. im Arabischen, verglichen mit dem Hebräischen, mannigfach nachweisen, so dass für einige Laute besondere Lautzeichen gebildet werden mussten.

Die grössere Weichheit der arabischen Sprache zeigt sich auch darin, dass die Vocale viel regelmässiger und in einem weit grösseren Umfange zur Bezeichnung von Flexionsbildungen gebraucht werden. Im Arabischen werden die Passiva durch blossen Vocalwechsel, vorzüglich durch Veränderung des hellen a in das dumpfe u bezeichnet; zahlreiche Pluralformen der Nomina und Adjectiva bestehen blos in dem Ablaute der Vocale. Im Hebräischen ist auch die Anlage dazu vorhanden, und ist auch z. B in der Bildung der Passiva von Piel und Hiphil ein Anfang hiermit gemacht worden, doch war die Neigung zu consonantisch härteren Bildungen zu überwiegend, so dass das Hebräische hierin dem Arabischen sehr nachsteht.

Ferner zeigt sich die Grundverschiedenheit in der metrischen Anlage des Hebräischen vom Arabischen im Gesetze der Sylbenbildung. Während im Hebräischen das eigenthümliche Gesetz der Sylbenlänge gilt, ist das Arabische nicht im Entferntesten an dieses Gesetz gebunden und hat hierin den freiesten Spielraum. Es lag daher in der Natur der arabischen Sprache, dass eine auf Abwechslung von langen und kurzen Sylben beruhende Metrik entstand, während im Hebräischen, wo es fast nur lange Sylben giebt, jede natürliche Anlage zu einer solchen Metrik fehlt.

Dass die abgeglätteten und verschliffenen Dialekte des Aramäischen weder so ursprünglich voll noch so hart gelautet haben, um hierin mit der hebräischen Sprache verglichen werden zu können, bedurfte keines ausführlichen Beweises. Auch erscheinen die schriftlichen Denkmäler in diesen Dialekten erst in so später Zeit und unter dem Einflusse so vieler fremdartiger Elemente, dass sie schon aus diesem Grunde bei einer Untersuchung über die metrische Form der uralten hebräischen Poesie nicht in Betracht kommen können. Dasselbe gilt auch in gleicher Weise vom Aethiopischen.

Gilt es nun als erwiesen, dass in der hebräischen Sprache nicht nur der Consonantismus, sondern auch die Neigung zu einer compacten, schweren, wenn nicht gar schwerfälligen Aussprache der Consonanten vor allen semitischen vorherrschend gewesen, so werden wir hiermit zugleich auf den Weg gewiesen, auf welchem wir die metrische Form, deren selbst die rohesten und ungebildetsten Sprachen nicht entbehren, im Hebräischen zu suchen haben, nicht in den vocalischen, sondern in den consonantischen Elementen. Und dieses führt uns auf eine metrische Form, die wir einstweilen Allitteration nennen, wiewohl diese, wie bereits erwähnt, nur annäherungsweise der metrischen Form entspricht, welche wir unter diesem Namen in der altdeutschen und altnordischen Sprache verstehen. Die Allitteration im Althebräischen gleicht darin der altgermanischen, dass der gleiche Anlaut der Stammesconsonanten der bedeutenderen Worte im Verse als metrisches Bindemittel dient, während nach dem eigenthümlichen Charakter des Hebräischen diese metrische Form sich vielfach anders gestaltet und auch im Verlauf ihrer Fortentwicklung einen ganz anderen Weg eingeschlagen hat.

Wollten wir jedoch ein anschauliches Bild von der hebräischen Allitteration durch Vergleichung gewinnen, so wäre es vor Allem nöthig, auf die Entwicklung derselben im Althochdeutschen näher einzugehen, da dieses gerade die auffälligsten Analogien darbietet.

Es ist bekannt, dass die Allitteration, wie sie die ursprüngliche metrische Form der ältesten Poesie ist, auch nur so lange, als eben ein Volk und dessen Sprache auf der untersten Stufe der Cultur sich noch befindet, die volle klare und dem Inhalte auch naturgemässe Form derselben bleiben kann. Nur in diesem Naturzustande ist die Sprache noch mehr der sinnbildliche Ausdruck der natürlichen Wahrnehmung als des logisch klaren Gedankens, die Consonanten haben noch ihre volle Härte und Schärfe, wie das Ohr gerade für die sinnlich plastische Gestaltung des Wortes noch nicht abgestumpft ist. Die Sprache ist in solcher Zeit auch viel reicher an Worten und Ausdrücken für die Fülle der noch nicht abgestumpften sinnlichen Wahrnehmung, wie auch andererseits der Inhalt der Dichtung von ausserordentlicher Einfachheit und Na-

turlichkeit ist. Mit dem Fortschritte der Cultur und dem Beginn eines freieren geistigen Lebens kann diese primäre Form der Poesie als metrisches Bindemittel nicht mehr ausreichen. Die Organe werden weicher, die Aussprache verliert ihre ursprüngliche Rauheit, das vocalische Element wird vorherrschender, der reichere und mannichfaltigere Inhalt erfordert freiere Bewegung in der Darstellung und wird durch das Allitterationsgesetz gehemmt, da auch der grösste Reichthum an allitterirenden Worten für die sich stets mehr entwickelnde Gedankenfülle bald erschöpft ist. Der Versuch, eine einmal überlebte Form durch Kunstmittel zu erhalten, führt zur Erstarrung, zu einem inhaltlosen Wortgeklirre, wie dies im Altnordischen wirklich der Fall gewesen ist.

Es ist demnach die gewöhnliche Meinung nicht ganz richtig, dass die Allitteration aus dem Althochdeutschen durch das Ankämpfen der Geistlichkeit gegen die altheidnischen Gesänge und die mit ihnen verwachsenen poetischen Formen verdrängt worden sei. Der Verfall derselben kann sicherlich nur hierdurch beschleunigt worden sein. Denn sicher ist es, dass auch ohne dies mit dem Fortschritt der Sprache, mit der Erweichung der Consonanten, auch die metrische Bindekraft der Allitteration aufhören musste. Den besten Beweis hierfür sehen wir in den beiden sogenannten Merseburger Zauberliedern aus dem Anfange des 14ten Jahrhunderts, welche doch sicherlich heidnischen Ursprungs sind. Hier zeigt sich schon der Verfall der Allitteration dadurch, dass neue Elemente, gewissermassen zum Ersatz der nicht mehr ausreichenden, aufgenommen erscheinen, welche die ältere Zeit weder kannte noch bedurfte. Es tritt offenbar das Bestreben ein, durch Wortwiederholung, Gleichheit der Vocale, Reim die nicht mehr ausreichende Kraft der Allitteration zu ersetzen. Dasselbe zeigt sich in gleicher Weise in den Resten allitterirender Dichtungen des 9ten und 10ten Jahrhunderts.

Diese neuen Elemente im späteren Althochdeutschen zeigt die hebräische Poesie zum Theil schon in der ältesten Zeit, ohne dass man sagen könnte, dass auch hier bereits Zeichen eines Verfalls vorliegen. Denn was im Althochdeutschen auf Verfall hindeutet, das hatte im Hebräischen von vorne herein eine ganz andere Kraft und Bedeutung. Und dieses hat seinen Grund in der ganz verschiedenen Anlage der Sprachen selbst. Da nämlich im Hebräischen die Wurzelstämme nicht wie im Altgermanischen und im Indogermanischen überhaupt einsylbig, sondern zweisylbig sind und aus drei Consonanten, welche zwei Sylben bilden, bestehen, so kann auch von einer Stammsylbe, die wie im Altdeutschen den Hauptbegriff und auch den Hauptton trägt, nicht die Rede sein. In vielen Stämmen erscheint die (abstracte) Wurzel in den beiden ersten Consonanten (Verba geminat. und tert. quiescent.), in vielen in beiden letzten (verb. prim. quiesc.), in vielen im ersten und letzten Consonanten (verb. med. Waw oder Jod), in vielen lässt sich dieses überhaupt nicht mehr ermitteln. Daher hat auch im Hebräischen der anlautende Consonant des Stammwortes nicht so grosses Uebergewicht über die beiden anderen Consonanten, dass er allein ausschliesslich zum Träger der Allitteration wie im Altdeutschen dienen kann. Es ergiebt sich hieraus, dass einerseits im Hebräischen eine grössere Freiheit und Mannigfaltigkeit im Gebrauche der Allitterationsstäbe vorherrscht, anderseits dass die Allitterationsstäbe um so mehr dem Ohre auffallen mussten, um als solche gleich kenntlich zu sein. Zu letzterem Zwecke trat daher schon

früh die sogenannte verstärkte Allitteration ein, in welcher zwei oder gar mehrere Consonanten gleich sind. Häufig suchte man auch die allitterirenden Consonanten durch Gleichheit der Vocale mehr hervortreten zu lassen: es führe dies eine eigene Assonanz herbei, welche stets zur Verstärkung der Allitteration dient und nur in dieser Function ihre Bedeutung hat. Nicht anders verhält es sich mit dem nicht seltenen Reim, welcher keineswegs als eine selbständige metrische Form angesehen werden darf. Je weniger jedoch der Sprachvorrath zu solchen künstlichen Bildungen ausreichte, um so eher musste man darauf kommen, statt Worte mit allitterirenden Consonanten die Worte selbst zu wiederholen. Es ist dies in der hebräischen Dichtung eine beliebte metrische Form. Diese Wortwiederholung ist nicht mit der sogenannten Anaphora, die auch nur am Anfange, oder mit der Epistrophe, die nur am Schlusse des Satzes steht, wie sie bei den alten und auch modernen Rhetoren und Dichtern vorkommt, zu verwechseln. Bei diesen ist sie eine rhetorische Figur und dient zur Emphase des Gedankens, in der hebräischen Dichtung ist sie ein metrisches Bindemittel im Halbverse.

Von einer weitergehenden Vergleichung des Hebräischen mit dem Alt- und Mittelhochdeutschen, von der Darlegung des Verhältnisses der hebräischen Metra zum Parallelismus, wie von einem mehr eingehenden Nachweis, dass die Allitteration mit der Geschichte und Gesetzgebung des Volkes im innigen Zusammenhange stehe, musste der Vortragende wegen der Kürze der Zeit abstehen; er weist auf einige in den Neuen Jahrbüchern für Philologie und Pädagogik hierüber bereits veröffentlichte Aufsätze hin und hofft in einem selbständigen Werke sein System ausführlich darlegen zu können.

Ueber Henoch und Annakos.

Von

Kirchenrath Dr. Hitzig *).

Die Versippung von חֲנוֹךְ und *Ἄννακος* ist von sprachlicher Seite unbeanstandet: die *Ἄκρα* Jerusalems heisst im Targum חַקְרָא, und *Ἀδιαβηνή*, wird durch חֲדְיַב wiedergegeben, während *ἄβρα* sich auf חֲבְרָא zurückführt; der O-Laut aber in חנוך ist ebenso wenig auffallend wie in אַרְיוֹךְ aus *arjaka*. Zuerst musste es sich fragen: was bedeutet der Name *Ἄννακος*? und die Antwort war: wie von *anta* skrt. das Ende, der Tod sich *antaka* der ein Ende macht, der Gott des Todes ableitet, so resultirt aus *anna* Nahrung parallel ein *annaka*: der Nahrung schafft, ein Gott der Nahrung. Zunächst nun wurde jene „Göttin der reichlichen Speise", die *annapûrnadevî* des indischen Mythus ins Auge gefasst und gezeigt, dass, wenn ein richtiger Blick sie in der italischen Anna perenna wiedererkannte, die Vorstellung

---

*) Referat über den in der Orientalisten-Versammlung zu Heidelberg gehaltenen Vortrag. Der Sprecher knüpft an *Buttmann's* Untersuchungen (Mythologus I, 176 ff. 187 ff.) an, deren Ergebnisse als bekannt vorausgesetzt sind und ergänzt werden. D. Verf.

ihren Weg über zendischen Sprachboden genommen hat, sofern *pûrnâ* im Zend *perenê* lautet. Im Fernern wurde sie noch für identisch erklärt mit Anna, der Schwester von Virgils Dido, sowie mit חַנָּא der Inschriften, und die Vermuthung gewagt, Enna habe eig. die Gottheit selbst geheissen, welche an dem Orte dieses Namens verehrt wurde, und sie sey eben die Anna, gleichwie die Wurzel *ad*, wovon *anna* aus *adna*, im Latein. ed geworden ist. Für *Ἀννακος* aber, die Gottheit männlichen Geschlechtes, fand sich eine Analogie im „Könige der Nahrung" עֲנַמֶּלֶךְ, eig. annamelech, zu Sparvajim 2 Kön. 17, 31., und für das Wort *anna* wenigstens auf dem Wege nach Phrygien eine Station im pisidischen Anabura d. i. *annapura* (Bethlehem).

Indem nun weiter erörtert wurde, wie das *annas* (Nom.) im latein. annus wiedererscheint, welches ursprünglich den Jahresertrag, die Erndte bezeichne, eröffnete sich nun eine Aussicht, dass dieser Gott der (jährlichen) Nahrung ferner geradezu Gott des Jahres sey. Als solcher lebte Henoch 365 Jahre, soviel Tage das Sonnenjahr zählt; als Jahresgott wurde *Ἀννακος* Prophet, der die Fluth vorherwusste und sie weissagte. „Denn das jeweilige Jahr ist typisch für die folgenden, weil die Jahreszeiten nebst Mitgift in ihrer Reihenfolge stets wiederkehren; und nach Ablauf des ökonomischen Jahres d. h. nach dem Tode des Annakos folgt die Regenzeit, erfolgte die Sintfluth, welche 1 Mos. 7, 11. auf den Tag beginnt, mit welchem der Frühregen eintreten soll (Taanit I, 4), nämlich am 17. November." Ist nun aber Annakos = Gott, also Symbol, des jährlichen Erndteertrages, wesshalb eben dem Orakel zufolge nach seinem Tode Alle umkommen sollen: so diess nun auch der Jahresgott Henoch; und es erklärt sich daraus die Rechtschaffenheit Henochs oder auch des Aeakos d. i. Annakos. Nämlich der Gott des jährlichen Ertrages ist gerecht im Superlativ, nicht nur gerecht, sondern auch gut; denn er beschränkt sich nicht darauf, pünktlich zu zinsen oder das Darlehn, das ihm anvertraute Gut, ehrlich zu bewahren und seiner Zeit zurückzugeben: er leistet vielmehr kraft des Verhältnisses von Erndte und Aussaat das 30-, 60-, 100fache seiner Schuldigkeit, wie das unter Menschen gar nicht vorkommt. Es ist darum auch ein „König der Gerechtigkeit", welcher 1 Mos. 14, 18. Brod und Wein הוֹצִיא; und von jenem Annamelech 2 Kön. 17, 31. bildet die Kehrseite Adrammelech d. i. *Dharmarâga*, Gerechtigkeitskönig.

In der Kürze wurde nun dieser gerechte Gott des Jahres und der Erndte noch nachgewiesen im Saturnus, welcher von der Vierzahl der Jahreszeiten benannt sey, gleichwie Brahma, welcher 366 Jahre[1], das letzte nicht voll, regiert, als *tschaturmukha* vorgestellt wird. Schliesslich wurde, um zu zeigen, dass ein solcher Gott des Jahres sich nicht wildfremd in Kleinasien eindränge, noch ein Blick auf die Nachbarschaft des phrygischen Annakos geworfen. Von Lydiens Hauptstadt sey die ursprüngliche Form des Namens, aus welcher Sardes gleichwie סְפָרַד sich erklärt, nicht *Çpardá*[2], sondern *Çvarad* d. i. *Çarad* skrt. das Jahr; nach dem Gotte dieses Namens sey die Stätte seiner Verehrung benannt. Der karische Endymion seinerseits, in welchen Selene sich

---

1) Masudi bei *Gildemeister*: Scriptorum Ar. de rebus Indicis p. 5.

2) *Lassen*, Keilinschriften etc. S. 50.

verliebte, wurde als Gott des Mondjahres gedeutet. Der Name komme von *indu* skrt Mond; und die fünfzig Töchter, welche Selene dem Endymion gebar, seyen die fünfzig Wochen des Mondjahres.

Von חנוך, sofern er Sohn Kains und eine Stadt mit ihm gleichnamig, wurde, weil er einem andern Mythenkreise eignet, gänzlich abgesehn.

Tabaristan.

Berichtigung von Dr. J. C. Häntzsche.

In vielen geographischen Handbüchern und sogar auch auf einigen neueren Karten wird Tabaristan noch immer als Provinz des heutigen Persiens bezeichnet. Dies ist ein Irrthum. Eine persische Provinz Tabaristan giebt es schon längst nicht mehr. Wenn sie auch in den Schriften der Philologen und Historiker Berechtigung auf Existenz hat, so geht ihr diese doch in den Werken und auf den Karten der modernen Geographen durchaus ab.

Das alte Tabaristan umfasste beinahe das ganze Südufer des kaspischen Meeres bis zu dem östlichen, nämlich den Osten der heutigen nordpersischen Provinz Gilan, das ganze heutige Masanderan, die persische Provinz Asterabad bis etwa zum Flusse Gurgan in der nahen Turkmanensteppe, ferner das heutige Westchorasan von Bestam an über das heutige Schahrud nach Damgan und Semnan, die heutige Gebirgslandschaft Firuskuh und das heutige Mahalle Char. Dies sind im Groben die Umrisse der alten nordpersischen Provinz Tabaristan.

Eine Wiedergabe oder gelehrte Untersuchung der abgeschmackten Märchen der Landeseingeborenen über die Namen Tabaristan und Masanderan halte ich für überflüssig und erlaube mir nur die Bemerkung, dass nach der natürlichen Beschaffenheit der oben bezeichneten Gegenden, welche ich, bis auf Firuskuh alle selbst, theilweise wiederholt bereist habe, mir die Angabe des alten Sahireddin, dass das Wort „Tabar" in der alten tabaristaner Sprache „Gebirge" bedeutet habe, die wahrscheinlichste ist. Tabaristan hiesse demnach zu deutsch „Gebirgsland".

Was bedeutet der Name des Monte Moro in Wallis?

Von **Dr. Egli.**

Vom „Einfalle der Sarazenen in der Schweiz in der Mitte des 10ten Jahrhunderts" her, welchen Titel eine vortreffliche Abhandlung des Präsidenten der antiquarischen Gesellschaft in Zürich, Dr. Ferdinand Keller's, führt (vgl. Mittheil. der antiquar. Ges. in Zürich, Bd. XI Heft 1. Zürich, 1856) datiren eine Reihe Ortsnamen, über deren arabische Herkunft kein Zweifel herrscht. Allein im Saasthale in Wallis sind vier derselben aufgetrieben worden, unter Andern auch derjenige des **Mischabel**, wie ein Gebirgsstock an der Westseite jenes Thales heisst, **Mischabel**, welchen Namen Engelhardt (Monte Rosa p. 133) un-

sonst zu entziffern suchte, den aber Hitzig mit glücklichem Scharfsinn durch مَشْبِل = مَشَابِل als „die Löwin mit ihren Jungen" bedeutend erklärte, was im Hinblick auf den Monte Leone, den gewaltigen Gebirgsstock östlich vom Simplonpasse, gleich in die Augen fällt.

Was aber Monte Moro bedeute, das ist unseres Wissens bis jetzt noch nicht zu erläutern versucht worden. Und doch kommt der Name mehr als Ein Mal vor, indem wir in jenen Gegenden bald einem Monte Moro, bald einem Pizzo del moro südlich von Banio im Anzathale, bald einer Cima del moro zwischen dem Antrona- und Anzathale, nördlich von Prabenone, begegnen; auch hat man mit Recht einen sarazenischen Namen vermuthet und auf den Aufenthalt dieser Räuber in den alten Gebirgsübergängen auf der italienischen Seite der Alpen hingewiesen. Ich glaube nun, Moro sei nichts Anderes als das syrisch-arabische ܡܳܪܳܐ, chald. מרא Dan. 2, 47, z. B. مَرِي „Herr", M. Moro „Herrenberg", wie ein Ort in Deutschland heisst, Herrliberg, wie mein eigener Heimatsort am Zürichsee. Vielleicht steckt in diesem „Herrn" noch ein alter Deus penninus, allerdings nicht der Mar Elias.[1]

Zürich.

Aus einem Briefe von Edw. Wm. Lane
an Prof. Fleischer[2]).

Worthing, Sussex,
Sept. 27th 1865.

— In reply to the question which you have submitted to me, I beg leave to state that the phrase „Blessed be God" cannot be correctly understood as having an optative meaning: it is affirmative, like „Blessed

---

1) Sollte das fragliche „Moro" nicht vielmehr mit dem lat. maurischen Maurus, ital. Moro, mit dem in Italien volksüblichen o statt au, vgl. mittelhochd. und althochd. der mor — zu combiniren sein? D. Red.

2) In den Beiträgen zur arabischen Sprachkunde (Sitzungsberichte der K. Sächs. Ges. d. Wiss., philol.-hist. Cl., 15. Bd. S. 164 u. 165, und 16. Bd. S. 288 u. 289) bestritt ich die bei uns gewöhnliche optative Auffassung von عزّ وحده , عزّ وجلّ , تعالى , تبارك und ähnlichen auf Gott bezüglichen Doxologien und äusserte mein Bedenken, dass Lane in seinem Lexikon unter تبارك nach der assertorischen Uebersetzung: Blessed is God, auch die „optative": Blessed be God mit einem „or" zur Wahl stelle. Aus dem obigen Briefe sehe ich nun zu meiner Genugthuung, dass ich mich in der Annahme einer optativen Bedeutung des be in jener Verbindung geirrt habe und auch Lane den durchaus affirmativen Sinn jener Doxologien bestätigt.

Fl.

is God": from which it differs onyl in being emphatic, and therefore suited to express an ejaculation. This might be shown by numerous examples in the authorized English version of the Bible; than which we have no higher standard of our language. Sometimes, English phrases verbally similar to „Blessed be God" have an optative meaning; but these are either above or below the usual style of speech: they are either poetical or vulgar: thus a poet may say „Long be his reign": and a vulgar person often says „Such a one be hanged". But such poetical licences or vulgarisms I have avoided in my Lexicon When an Arabic phrase verbally similar to تبارك الله occurs having evidently an optative meaning, or expressly said to be a دُعَآء, I render it differently: for example, دَامَ مُلْكُهُ I render „May his domination be of long continuance." 1)

1) Hiermit übereinstimmend übersetzt *Lane* عَزَّ وَجَلَّ, von Gott gesagt, unter جَلَّ: *To Him*, or *to Whom*, *belong might and majesty*, or *glory and greatness*. Fl.

Bibliographische Anzeigen.

Eine zu erwartende neue Ausgabe der Hexapla des Origenes.

1. *Otium Norvicense sive tentamen de reliquiis Aquilae, Symmachi, Theodotionis e lingua Syriaca in Graecam convertendis conscripsit* Fridericus Field. *Oxford* 1864. VIII u. 75 SS. 4.
2. *Proposals for publishing by subscription Origenis Hexaplorum quae supersunt; post Nobilium, Drusium et Montefalconium concinnavit, emendavit et innumeris locis auxit* Fridericus Field. 4 SS. gr. 4.

Im vorigen Jahrhunderte, namentlich in dessen zweiter Hälfte, hatte man mit grosser Emsigkeit abweichende Lesarten in den biblischen Schriften aufgesucht: man glaubte sie theilweise in alten Handschriften, theilweise in den griechischen Uebersetzungen aufzufinden. Man war in ersterer Beziehung sehr unglücklich, da man bei dem grossen, mit ungeheuren Kosten zusammengeschafften Apparate von Vergleichungen keine Handschrift fand, die über das elfte, kaum über das zwölfte Jahrhundert hinausging: zu dieser Zeit aber war unser gegenwärtiger Text schon entschieden festgestellt, Abweichungen, die sich in derartigen Handschriften finden, sind lediglich als Schreibfehler zu betrachten und stellen sich dem Kenner als solche heraus. Erst die neuere Zeit ist durch die Entdeckungen des Karäers Firkowitsch zu Handschriften gelangt, die, wenn sie auch nicht über das zehnte Jahrhundert hinausragen, uns dennoch eine Textesrecension vergegenwärtigen, welche der unsrigen vorangegangen, theils den Grundsätzen babylonischer Massorethenschulen folgt, theils Ueberreste älterer Lesarten aufbewahrt. Noch sind diese Handschriften nicht genügend untersucht und ausgebeutet; Pinsker's Schriften und neuere Mittheilungen und Besprechungen zeigen jedoch die Bedeutung dieser Handschriften und machen es der Wissenschaft zur Pflicht, ihre volle Sorgfalt ihnen zuzuwenden [1]).

Fruchtbarer war die Thätigkeit des vorigen Jahrhunderts für die Benutzung der alten Uebersetzungen. Der freiere Blick, mit dem man unsern recipirten Bibeltext betrachtete, gestattete, dass man den abweichenden Uebersetzungen eine weit höhere Bedeutung beilegte, mit Eifer nachforschte, wie der Text gelautet haben mag, der ihnen vorlag und den sie demgemäss übersetzten. Glaubte man diesen herausgefunden zu haben, so musste man ihn, den in weit höheres Alter hinautragenden, als enger an den ursprünglichen Text sich anlehnend betrachten und ihn dem massorethischen, dessen Bezeugung in eine

1) Vgl. meine jüd. Zeitschr. f. Wissensch. u. Leben Bd. III. S. 232 ff.

weit jüngere Zeit fällt, vorziehen. Allmälig jedoch kam man von dieser übertreibenden Werthschätzung des den alten Versionen zugeschriebenen Textes ab; man überzeugte sich, dass theils die Conjecturen über den ihnen vorliegenden Wortlaut zu den monstrosesten Wort- und Satzbildungen führten, theils Verwässerungen und Missverständnisse enthielten gegenüber der Kraft und Frische des recipirten Textes. So kühlte sich jener Eifer gar sehr ab, und ohne sich gerade ängstlich an unsern Text zu halten, ohne der Conjectur ihre Berechtigung abzusprechen, sah man sich kaum mehr nach einer Stütze in den alten Versionen um. Damit war jedoch eine Erklärung der in diesen vorkommenden so häufigen Abweichungen nicht gegeben und ferner der historische Weg in der Kritik des Textes verlassen.

Erst in neuester Zeit ist eine gerechte Würdigung der Uebersetzungen wie die Erkenntniss von der allmäligen Entwickelung des Textes bis zu der uns vorliegenden Gestalt angebahnt. Man ist zur Einsicht gelangt, dass der ursprüngliche Text nach der sich mehr feststellenden Bestimmtheit der religiösen Ueberzeugungen, in dem Bemühen, falsche Auffassungen und Bedenken zu beseitigen, sich von der ältesten Zeit an bis zum letzten massorethischen Abschlusse mannichfachen Bearbeitungen unterwerfen musste, dass die alten Uebersetzer solche mit Bewusstsein corrigirte Texte vor sich hatten, auch gewaltsame Deutungen nicht scheuten, dass aber auch Abschreiber, Massorethen Punctatoren, von gleichen Grundsätzen geleitet, einzelne Aenderungen vorgenommen, alle nicht nach individueller Willkur, sondern geleitet von den Vorstellungen und Anforderungen der Zeit. Wie Dies im Allgemeinen in meiner „Urschrift und Uebersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der innern Entwickelung des Judenthums" nach dem ganzen grossen geschichtlichen Verlaufe nachgewiesen ist, so hat meine Abhandlung: „Symmachus, der Uebersetzer der Bibel" Jüd. Zeitschr. f. Wissensch. u. Leben I S. 39—64 Dies speciell für den genannten Uebersetzer eingehender belegt, und einzelne Nachweisungen sind von mir vielfach beigebracht worden.

Von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet, haben die alten Uebersetzungen die doppelte Bedeutung, dass sie selbst als historische Documente die Anschauungen und Anforderungen ihrer Zeit enthüllen, aber auch ferner die vielfachen Schwankungen des Bibeltextes darlegen und durch die Combination sämmtlicher Zeugnisse uns die Möglichkeit eröffnen, zur ursprünglichen Gestalt des Textes vorzudringen. Man wird daher wieder zu jenen alten Uebersetzern sorgsam zurückkehren müssen, nicht um aus ihnen einseitig den Text sich zu construiren, sondern um das Zeugenverhör durch die Benutzung aller möglichst zu vervollständigen. Allein gerade drei sehr wichtige Uebersetzungen, die des Aquila, Symmachus und Theodotion, sind uns in nur sehr dürftigen Ueberresten gerettet. Alle drei, einer zum Abschlusse drängenden Zeit, dem zweiten und dritten christl. Jahrhundert angehörig, meiden ausschweifende Freiheit der Uebertragung und sind doch sämmtlich, selbst den mit sklavischer buchstäblicher Treue verfahrenden Aquila nicht ausgenommen, nicht frei von dogmatischen und traditionellen Voraussetzungen, Symmachus in selbstständiger systematischer Weise zu Werke gehend, Theodotion mehr an die 70 sich anlehnend, sie berichtigend, aber oft auch ängstlich das nicht sicher genug bekannte oder auch in der Uebersetzung zu Bedenken veranlassende Wort nach

seinem hebräischen Laute beibehaltend. Origenes hatte dieselben vollständig in seine Hexapla aufgenommen: allein sowohl der Verdacht, der auf dem philosophisch gebildeten Manne ruhte wie die Barbarei und sorglose Unwissenheit der auf ihn folgenden Zeit haben sein Werk der Vernichtung überliefert. Die spärlichen Trümmer, die an den verschiedensten Orten sich davon erhalten haben, sind von Verschiedenen in verdienstlicher Weise zusammengelesen worden, und Montfaucon hat sie vor 150 Jahren mit Fleiss und Einsicht zusammengestellt und bearbeitet. Seit jener Zeit ist eine wesentliche Ergänzung dieses Werkes nicht versucht worden, während Hülfsmittel dazu sich allmälig immer mehr gehäuft haben und noch häufen. In dem griech. Originale haben die Randbemerkungen zu der grossen Ausgabe der LXX von Holmes und Parsons höchst wichtige Bruchstücke aus diesen Uebersetzungen aufbewahrt. Noch bedeutender aber sind die Noten zu der syrischen Uebersetzung, welche nach der hexaplarischen angefertigt wurde, die eine reiche Quelle von Ergänzungen und Berichtigungen zu den bereits gesammelten Ueberresten jener drei Uebersetzer eröffnen.

Eine neue Ausgabe des Montfaucon'schen Werkes, bereichert durch die sorgsame Benutzung der genannten Hülfsmittel, mit Rückübersetzung der blos syrisch vorhandenen Ueberreste in das griechische Original und Vergleichung der griechisch und syrisch aufbewahrten Uebersetzungen ist ein Bedürfniss unserer Zeit, und wenn die Ausführung in gute Hände fällt, so darf eine bedeutende Förderung unserer biblischen Studien und der historischen Kritik von ihr erwartet werden. Hr. Field, der durch seine gelehrten Arbeiten, namentlich auch eine neue Ausgabe der LXX sich einen geachteten Namen erworben, verkündet in den Proposals (N. 2) seinen Entschluss, dieses Unternehmen auszuführen, die Hexapla in fünf Quartbänden herauszugeben, von denen der dritte, Hiob, Psalmen, Sprüche, Prediger und Hoheslied enthaltend, im Laufe dieses Jahres erscheinen soll, dann in jährlichen Zwischenräumen die andern vier Bände und zwar in der Reihenfolge, dass zuerst der vierte mit Jesaias, Jeremias und Klageliedern, der fünfte mit Ezechiel, Daniel und den zwölf kleinen Propheten und darauf erst der erste mit dem Pentateuch folgen und das ganze Werk mit dem zweiten Bande, sämmtliche historische Bücher, Josua bis Esther enthaltend, beendigt werden soll. Dass die zwei ersten Bände auf das Ende verspart werden, hat offenbar seinen Grund in dem Umstande, dass von diesen Büchern ausser dem durch Middeldorpf herausgegebenen zweiten Buche der Könige und den durch Rördam erschienenen Richtern und Ruth die syrisch-hexaplarische Uebersetzung der andern Bücher noch nicht veröffentlicht ist, während bedeutende Theile davon, namentlich von drei Büchern des Pentateuch, und zwar Genesis, Exodus und Numeri, sowie von Josua und dem 1. B. der Könige in dem britischen Museum vorhanden sind, die Herausgabe derselben durch Ceriani begonnen hat und daher die vollständige Ausgabe, soweit Handschriften erhalten sind, in einigen Jahren zu erwarten ist.

Dass Hr. Field dem Unternehmen gewachsen ist, beweist er in seinem Otium Norvicense (N. 1). Dasselbe giebt Proben der Rückübersetzung aus dem Syrischen von sämmtlichen durch Norberg, Bugatus und Middeldorpf herausgegebenen Büchern, in denen er bewährt, dass er das Gebiet vollkommen beherrscht. Zur Zeit war er mit den Untersuchungen Bernstein's, welche dieser

auch hiefür in seinen, dieser Zeitschrift übergebenen „syrischen Studien" niedergelegt hat, nicht bekannt; doch hat er Dies nunmehr bereits nachgeholt. Meine in den obenangeführten Schriften über diesen Gegenstand gemachten Bemerkungen waren ihm gleichfalls unbekannt: doch darf ich erwarten, dass sie bei dem Werke selbst die geeignete Benutzung erfahren werden. Von den Stellen, welche Hr. F. in dem Otium behandelt, sind nämlich einige bereits von mir besprochen und ist deren dogmatischer Hintergrund genauer nachgewiesen. So Symmachus Hiob 14, 19. 20 (S. 5) in meiner Abhandlung über diesen Uebersetzer S. 46, so Aqu.'s Wiedergabe des כארי Ps. 21 (22), 17 durch *ᾔσχυναν* (S. 13) das. S. 60, Symm. Koheleth 12, 5 (S. 29) das. S. 57 [1], die Abweichungen der Uebersetzer Jer. 18, 14 (S. 42 f.) vgl. Urschrift S. 298; die Umschreibung, deren sich Symm. für eine Verdoppelung im Original bedient wie Klgl. 1, 16 (S. 56) und 5, 22 (S. 58) ist in meinem Symmachus S. 58 erklärt, die Abweichungen der Uebersetzer Ezech. 7, 24 (S. 59) sind in meiner Jüd. Zeitschr. etc. III S. 234 gewürdigt, zu Ezech. 23, 34 (S. 62) Urschrift S. 394, Symm. Ezech. 27, 11 (S. 62 f.) in meinem Symm. S. 58, die Uebersetzung Theodotion's Ez. 43, 7 (S. 64) in Jüd. Zeitschr. III S. 235. Durch die von mir für die Uebersetzer nachgewiesenen Grundsätze finden auch noch einige andere von dem Hrn. Vf. besprochene Stellen ihre richtigere Erklärung. So geht Symmachus von der philosophisch-dogmatischen Voraussetzung aus, dass Himmel und Erde nicht vergehn: wenn der Wortlaut Ps. 102, 27 dennoch deren dereinstigen Untergang auszusprechen scheint, so bezieht er es auf die einzelnen Werke des Himmels und der Erde, die wohl vergehn, während sie selbst bleiben (S. 20), gerade wie es spätere philosophische Erklärer, von Chajug an, deuten (vgl. Aben Esra z. St.). — Ebenso bekundet sich vielfach Aquila's enger Zusammenhang mit der ganzen jüdischen Tradition. Wenn derselbe Ps. 73, 21 אשתונן mit ܢܘܪܐ ܡܬܬܢܢܐ wiedergiebt und ihm Hieronymus darin folgt (sicut ignis fumigans), indem sie das Wort in אֵשׁ תּוֹנֵן theilen (S. 18): so zieht Aquila das aramäische תנן, rauchen, zur Erklärung der Stelle herbei, und dasselbe thut das Thargum, wenn es auch etwas freier verfährt, mit seiner Uebersetzung: בערן כאשא. Aquila übersetzt Ps. 119, 99 die Worte מכל מלמדי השכלתי nicht: ich habe mehr als alle meine Lehrer Weisheit erlangt, sondern: ich habe von (ܡܢ, nicht ܝܬܝܪ ܡܢ, also *ἀπό*) allen meinen Lehrern etc. (S. 21), ganz wie Ben-Soma (Aboth 4, 1) mit Beziehung auf diesen Vers lehrt: Wer ist weise? wer von einem jeden Menschen lernt, und auch das Thargum will wohl diese Deutung ausdrücken, indem es gleichfalls blos מן setzt, nicht יתיר מן wie in dem unmittelbar vorhergehenden Verse. Einen ganz ungeeigneten Gebrauch von der späthebräischen Sprache macht Aquila für die Uebersetzung von שָׁלָל Jer. 38, 2. 49, 32, wenn er es mit *σκῦλον*, ܫܠܠܐ

1) Der Herr Vf. stimmt auch jetzt noch nicht mit meiner dort vorgetragenen Ansicht überein; in einer brieflichen Mittheilung äussert er sich: I cannot approve of *ἡ ἐπιγονή* in the sense of Geschlechtslust, Zeugungskraft; such a sense being entirely unknown to Greek authors. Ich überlasse Andern die Entscheidung.

wiedergiebt (S. 49): er denkt sicher an שִׁלְיָה, das nicht ausgetragene Kind, die blosse Haut, der unausgebildete Klumpen, und der Syrer hat dafür ܓܘܫܡܐ, das also auch in dieser Sprache dieselbe Bedeutung hat wie in der Bibel (Ps. 139, 16) und der Mischnah, während das Wörterbuch dieselbe nicht kennt. Auch die Uebers. von יִפְּנֶה, Mal. 3, 1 mit σχολάσει, wie richtiger der Syrer diese Deutung dem Aquila (ܠܐܩܘܠܐ) zuschreibt als dem Symm. (S. 74), hängt mit der späthebr. Bedeutung: müssig, unbeschäftigt sein, zusammen. — Einen solchen Zusammenhang hat sicher auch die Uebersetzung von אֵלֶם Ps. 56, 1. 58, 2 durch Symm mit φῦλον (S. 16), das mir jedoch unbekannt ist.

Die wesentliche Aufgabe des Stmm., eine Probe von den Rückübersetzungen aus dem Syr. in das Griechische zu geben, namentlich an Stellen, wo uns dieses in unsern Trümmern der griech. Hexapla nicht aufbewahrt ist, ist mit höchst rühmenswerther Sorgfalt vollzogen. Die sorgsamste Vergleichung aller aufbewahrten Stücke aus der griech. wie syr. Hexapla führte den Vf fast durchgehends auf den rechten Weg, und wenn er auch erst spät sich mit dem Syrischen zu beschäftigen angefangen (S. 5: serius ad eam accessi) und er daher seine Kenntniss vorzugsweise aus der Peschito und der Hexapla neben dem Wörterbuche schöpft, so verlässt ihn doch seine Genauigkeit und sein sicherer Blick auch hier nicht. Es sind daher wohl Bestätigungen, aber kaum Berichtigungen nachzutragen. Von jenen mögen einige hier folgen. Das von Middeldorpff missverstandene ܬܡܢܝܐ ܟܦܝܠܬܐ in der Randbemerkung zu Hiob 6, 28 fasst Vf. richtig als Octapla, indem er aus Ezech. 42, 6 nachweist, dass ܟܦܝܠ nicht „doppelt" bedeuten muss, sondern zu dem Zahlworte auch in der Bedeutung von „-fach" gesetzt werden kann (S 4). Ich verweise noch auf ܟܬܒܐ ܡܫܚܝܬܐ Analecta Lagardii 22, 23: vielfach. Dass ܡܫܘܚܬܐ nicht bloss „Mass" bedeutet, sondern auch Salbe, Oel, geht allerdings aus dem griech. ἐξάλειπτρον hervor (S. 10), aber es wird auch durch die Peschito belegt, welche עֲצֵי שָׁמֶן 1 Kön. 6, 31 ff. mit ܩܝܣܐ ܕܡܫܘܚܬܐ wiedergiebt. Für ܟܪܡ zerreiben, womit auch ܓܪܡ verwandt ist (S. 11), ist noch auf Hex. Micha 3, 12 zu verweisen. ܐܬܟܦܢ für wanken (S. 12) wird noch belegt durch Barhebräus in den Scholien zu Ps 8, 2 (in dieser Zeitschrift IV S. 199 und bei Schröter B. H. scholia p 10). ܡܛܐ hat im Syrischen wie im Späthebr. die Bedeutung: zu Theil werden, Jemandem zukommen, und diese findet sich bei Symm. Ps. 119, 56 (S. 21). Zu ܡܕܘܢ und ܐܬܕܝܢ (S. 23) ist noch zu vergleichen Acta martyrum (bei Rödiger 133), Theophanie I c. 15, Analecta Lag. 3, 12. 142, 5. 178, 2. ܬܘܩܠܐ für σκῶλον = מוֹקֵשׁ bei Aquila Spr. 12, 13 (S. 25) findet noch eine Parallele in desselben Aqu. Uebersetzung von וַיְנַקְּשׁוּ Ps. 38, 14 (37, 13) durch ܬܘܩܠܐ οοσιο. Spr. 16, 11 wird ܡܐܙܢܐ sehr richtig in ܡܐܙܠܐ corrigirt und dieses von Cast. mit

conniventia librae richtig übersetzte, aber nicht belegte Wort durch Stellen erhärtet, wo es bei Aquila für *ῥοπή* (שַׁחַק) gesetzt wird S. 26). So kommt es auch, freilich missverständlich, für שְׁחָקִים in der Anm. zu Hex. Jer 51, 9 vor. ܐܬܟܠܒ heisst auch in B. H. chron. 96, 7: sich zusammenrotten, und diese Grundbedeutung dient zur Erklärung des Gebrauches für *πονηρεύεσθαι* S. 38). ܐܬܦܣܦܣ ist richtig erklärt und gut belegt (S. 44 f., aus der weiteren syr. Literatur ist noch zu vergleichen B. H. chron. 491, 15 Eusebii Martyr. 6. 18. 23. 11 Zu Ezech. 47, 5 wird ܪܬܚܬ ܠܒܣܡ richtig zu einem Worte verbunden und nach Cast mit der hier sehr passenden Bedeutung: ebullivit wiedergegeben (S 65. Da das Wort sonst nicht belegt wird, ist es wohl nicht überflüssig noch auf Dionys. 191. 1 und für das nomen actionis ܬܘܪܬܚܐ auf Reliquiae 5. 2. 108. 24 hinzuweisen Zu der richtigen Erklärung von ܐܬܦܪܦܪ S. 72, mögen meine Bemerkungen in dieser Ztschr. XV S. 149 verglichen werden, wo für die allgemeinere Bedeutung noch hinzuzufügen ist Thosseftha Jomtob c 2 (angeführt jerus das. 2, 1 u babyl. 17 b).

Geiger.

מלאכת השיר כוללת לקוטים שונים מכתבי ידות הוציאם לאור אברהם בן יעקב נאיבואיר (d. h. *Die Dichtkunst, eine Sammlung verschiedner aus Handschriften genommener Stücke, herausgegeben von Abraham Neubauer, dem Sohne Jakob's*. *Frankfurt am Main* 1865. H L. Brönner's Druckerei). — 65 SS. 8.

Diese Sammlung, eine neue Frucht des auf dem Gebiete der mittelalterlichen jüdischen Litteratur sehr regen Fleisses des Herrn Neubauer, zerfällt, abgesehen von den beiden Gedichtchen auf der letzten Seite, in zwei Abtheilungen, deren erste zwei metrische Traktate enthält, während die zweite durch einige Stücke von Alharîrî's jüdischem Nachahmer Alharîzî gebildet wird. Während ich kaum daran zweifle, dass für die Mehrzahl der Leser die zweite Abtheilung weit anziehender sein wird als die erste, kann ich nicht leugnen, dass für mich gerade das umgekehrte Verhältniss Statt findet Es gewährt ein eigenthümliches Interesse, zu beobachten, wie die Jüdischen Dichter und Gelehrten die metrischen Verhältnisse des Arabischen auf ihre ganz anders geartete Sprache übertragen und den so erhaltnen Zustand, immer streng nach Arabischem Muster, wissenschaftlich beschreiben

Der erste Aufsatz, ein Stück aus dem Sefer haschorâschîm des Sa'dijâ b Dannân (nicht zu verwechseln mit dem weit ältern Gaon gleichen Namens), ist der bedeutendste. Dem Herausgeber lag sowohl der ursprüngliche Arabische wie der daraus übersetzte Hebräische Text vor. Da diese Uebersetzung vom Verfasser selbst besorgt ist, so hat die Uebersetzung hier immerhin den Werth einer Originalarbeit. Dennoch hätten wir gewünscht, dass Herr Neubauer uns hier lieber das Ursprüngliche geboten hätte Man mag die immer noch herrschende Sitte, Arabisch geschriebene Werke jüdischer Gelehrten

statt im Original in Hebräischen Uebersetzungen herauszugeben, damit entschuldigen, dass die Arabische Sprache dem Leserkreise, auf welchen man rechnet, weniger bekannt sei als die Hebräische; aber man bedenke, dass mindestens bei sprachwissenschaftlichen Schriften ein wahres Verständniss unmöglich ist ohne Kenntniss der Sprache und Methode der Arabischen Gelehrten, als der Vorgänger und Muster Jüdischer Wissenschaft.

Dieser Abschnitt wird eröffnet durch ein Kapitel über die Vokale, welches zwar streng genommen nicht hierher gehört, aber doch mancherlei Berührungspunkte mit den folgenden bietet und auch an und für sich recht interessant ist. Wir sehen hier einmal wieder, dass die Dreitheilung der Hebräischen Vokale nicht ursprünglich, sondern aus der Arabischen Grammatik in die Hebräische aufgenommen ist. Die Darstellung der Metrik ist so einfach und klar, wie man es von einem jüdischen Grammatiker jener Zeit erwarten kann. Natürlich ist die Arabische Auffassung überall massgebend, muss aber doch nach den eigenthümlichen Verhältnissen des Hebräischen hie und da verändert werden. Die Namen der Arabischen Metra werden, so weit möglich, in wörtlichen Uebersetzungen beibehalten. Im Allgemeinen sind die Hebräischen Versmaasse wirklich dieselben, wie die entsprechenden Arabischen, nur dass in jenen alle Verse desselben Liedes absolut gleich gebildet sind ohne jede Vertauschung einer Länge durch eine Kürze oder durch zwei u. s. w. Der Hauptgrund dieser Starrheit liegt wohl darin, dass, da nach den Bestimmungen der ersten metrisch Dichtenden nur einfaches und zusammengesetztes Schwa, sowie das vortretende ו und ׳ als Kürze gelten, im Hebräischen nie zwei Kürzen auf einander folgen können (ּ, dem ein Consonant mit Schwa folgt, bildet mit diesem nicht zwei Kürzen, sondern eine Länge). Fast die einzige prosodische Freiheit ist die, dass im Inlaut Schwa mob. nach einem langen Vokal entweder als Kürze gezählt oder ganz ignorirt werden kann: also יַלְדֵי entweder – ⏑ – (eine תנועה und ein יתד) oder – – (zwei תנועות). Einige Metra wie Kâmil (תמים) und Wâfir ([illegible]) sind übrigens ganz von ihren Arabischen Vorbildern verschieden; in jenem ist der Grundfuss – ⏑ – | – –[1], in diesem – – | ⏑ – –. Die Aehnlichkeit liegt allerdings darin, dass hier wie bei den Arabern im Kâmil der erste, im Wâfir der zweite Theil der Dipodie der schwerere ist. Ein seltsames, den Hebräern eigenes Metrum ist das nur aus je 8 Längen (תנועות) bestehende sog. תנועי.

Die zweite, anonyme Abhandlung umfasst, obwohl sie bedeutend kürzer ist, noch mehr Einzelheiten, als die erste, aber weniger gründlich, klar und übersichtlich; dazu kommt, dass wir es hier mit einem sehr verdorbenen Texte zu thun haben. Die beiden folgenden Abschnitte sind aus der Uebersetzung von Alharîrî's Makâmen durch Alharîzî genommen, während der fünfte, sehr lange, ein eigenes Produkt dieses Dichters ist. Es wäre verkehrt, den bedeutenden Geist, die Feinheit der Form, den frischen Witz an Alharîzî verkennen zu wollen, aber begeistern können wir uns für diesen Schriftsteller so wenig, wie für irgend einen andern der Dichter, welche die ausgeartete Arabische

---

1) Anders ist es mit einer Abart, die aber nach unserm Schriftsteller bei den alten Dichtern nie vorkommt (S. 16 oben).

Dichtung in die Sprache des Alten Testaments übertrugen. Wenn schon Alhariri seinen sprudelnden Witz, seine Herrschaft über die Schätze der Arabischen Sprache, und sein bedeutendes Dichtertalent oft vergeblich aufbietet, um uns mit seiner Künstelei und der vielfachen inneren Unwahrheit seiner gelehrten Poesie zu versöhnen, so tritt das bei seinem Nachahmer, der mit einem weit weniger fügsamen Stoff arbeiten musste, noch ganz anders hervor. Wir können die grosse Geschicklichkeit des Dichters bewundern, aber auf die Dauer kann es doch durchaus nicht befriedigen, moderne Witze aus den Worten der Propheten zusammengesetzt und die grossartige Einseitigkeit der alttestamentlichen Sprache zur Bildung ganz Arabisch gedachter Pointen benutzt zu sehn. Man bedauert dann, dass ein Mann von solchem Talent nicht in seiner Muttersprache gedichtet hat, statt in einer todten Sprache, die sich zu solchen Poesien noch viel weniger eignet, als etwa die Lateinische. Uebrigens müssen wir gestehn, dass uns die beiden übersetzten Makâmen besser gefallen, als die selbstgemachte, welche im Grunde nur eine Sammlung kleiner Gedichte ist, von denen nur wenige einen höheren Werth haben.

Dass zur Beurtheilung dieser Art Poesie eine Kenntniss der früheren und gleichzeitigen Arabischen unerlässlich ist, liegt auf der Hand. Die Ueberschätzung jener von Seiten jüdischer Gelehrter beruht gewiss oft darauf, dass ihnen unbekannt ist, wie sehr die Hebräischen Dichter von der Nachahmung leben, so dass oft ihre schönsten Blumen Arabischen Vorgängern entnommen sind. Man hat sich dies Verhältniss etwa zu denken, wie das des Horaz zu den Griechischen Lyrikern, nur dass diese einer ältern Epoche angehörten, während die jüdischen Dichter mehr im Geschmack ihrer Arabischen Zeitgenossen dichteten.

Was die Texte der hier gegebnen Stücke betrifft, so sind sie zum Theil ziemlich rein, zum Theil bedürfen sie aber noch sehr der Verbesserung. Dies gilt, wie schon oben angedeutet, namentlich von dem zweiten Abschnitt. Dass jemand, der in der betreffenden Litteratur eine grössere Belesenheit hat, als ich, auch ohne handschriftliche Hülfsmittel manche Stelle wird verbessern können, bezweifle ich durchaus nicht. Doch sehe auch ich mich im Stande an vielen Stellen die hier gegebenen Lesarten mit völliger Sicherheit zu emendiren. So ist z. B. die auf S. 23 u. 24 von einem nachlässigen Schreiber ausserordentlich entstellte Angabe der verschiedenen Metra durchgängig wieder ganz in's Reine zu bringen, da die Aufzählung der Versfüsse, die Musterverse und, im Anfang wenigstens, die metrischen Analysen der letzteren sich gegenseitig controlliren, wenn sie auch alle im Einzelnen verderbt sind. So ist gleich die Darst llung des ersten „grossen" Metrums, obgleich sie am allermeisten entstellt ist, durchaus wieder herzustellen. Man hat S. 23 Zeile 9 (Z. 2 des Absatzes) nach dem zweiten Worte einzuschalten | ישתי | ויתד | תנועות | ושתי תנועות, in der folgenden Zeile vor dem schliessenden ד die Analyse des ausgelassenen Wortes חֲ תנועה א׳ תנועה מרים יתד und im Anfang der 12ten Reihe zu lesen: זְ תנועה חֲב תנועה. In der 18ten Reihe ist zu punktiren מַעֲנֶה, הֱיֵה, נַעֲנֶה. Zeile 4 v. u. ist das zweite, dritte und vierte Wort zu streichen und in der folgenden אֶהְיֶה zu lesen. Und so konnten wir dieses ganze Kapitel im Einzelnen durchnehmen

Die Zahl der Stellen, die sich aus metrischen Gründen fehlerhaft erweisen, und schon allein mit den Mitteln geheilt werden können, welche das Buch selbst an die Hand giebt, ist zahlreicher, als man erwarten sollte Natürlich verlangt sehr häufig der Sinn an solchen Stellen gleichfalls eine Aenderung. Wir wollen einige dieser Falle aufzählen: S. 16. Z. 5 lies ב״ד für נ״ד; S. 31. 9 כחוק ohne ו davor; Z. 19 בעד für לבעד; S. 32. 9 v. u. מחיה | נמצאה; S. 36. 7 לך für לב; S. 39. 16 im zweiten Gliede את für אתה; S 40, 8 שירי; S. 41, 6 und 50. 2 עלי; S. 43, 6 ילדו; S 45. 3 v. u האדי; S. 46. 12 צ״ב ohne ו; S. 57, 3 v. u. עופר ibid. lies מאושרת); S 59, 6 והוד; S. 60, 19 der letzte Vers) גופר; S. 62. 3 v. u. חוך ohne ב. Sehr entstellt sind die Verse auf S 19: der erste ist durch die Streichung des ה vor מלאכה oder des zweiten סוד, der dritte durch die Lesarten תוך, ביורדי (die auch vom Sinn gefordert wird) und מערכה herzustellen; im zweiten ist vielleicht ו für אשר zu lesen. Neben diesen Fehlern gegen die Metrik, die wir leicht vermehren konnten, kommen auch noch einige andere vor, besonders wieder im zweiten Abschnitt Druckfehler sind häufiger als wünschenswerth, und das, merkwürdigerweise selbst von Druckfehlern nicht freie (Z. 4 lies פעלים; und der in Zeile 9 angegebne Fehler steht auf S. 37, nicht 36) Verzeichniss am Ende erschöpft sie bei weitem nicht alle. Wir heben hervor S. 8, 19 אלדגז für אלרגז; S. 16, 17 אלמחקצב für אלמקחצב; S. 20, 5 המינו für הימינו; S. 59, 2 steht אל zweimal, 8 v. u. steht בערלים für בועלים; S. 64. 6 steht ואמה für ואמת u. s. w. u s. w. Auch von den oben angeführten Fehlern mögen einige blosse Druckfehler sein. Auffällig ist, dass S. 25, 4 v. u. die Bibelstelle 2 Kön. 3. 15 nicht richtig abgedruckt ist.

Doch genug der kleinen Ausstellungen! Hoffen wir, dass der Herausgeber in seinen Bemühungen fortfahren werde, die Geistesprodukte jüdischer Gelehrten des Mittelalters, namentlich soweit sie rein wissenschaftlich sind, aus dem Dunkel der Bibliotheken an's Licht zu fördern.

Kiel. Th. Nöldeke.

Die neuesten Schriften zur hebräischen Sprachkunde

besprochen von

Prof. Dr. Julius Fürst.

Wer die Geschichte der Entwickelung des Studiums der hebräischen Sprachkunde während der letzten Jahrzehnte mit unbefangenem Blick verfolgt, wird die unsterblichen Leistungen eines Gesenius, Rödiger, Renan, Dietrich, Ewald u. s. w. sicher dankbar anerkennen müssen, welche um den Ausbau dieser Wissenschaft sich so grosse Verdienste erworben haben. Dass die Juden, welchen in der grossen Masse der sprachwissenschaftlichen Arbeiten ihrer nationalen Mitarbeiter während der goldenen maurisch-spanischen Periode, die Ibn-Esra im Eingange seiner Mosnajim in Kürze skizzirt hat, so grosse

Vorbilder gegeben waren, nach Elija Levita im 16. Jahrhundert eigentlich nichts Erhebliches auf diesem Gebiete bis nach den ersten Jahrzehnten unseres Jahrhunderts geleistet haben, muss in der That Verwunderung erregen. Erst in den letzten Jahrzehnten versuchten einzelne gelehrte Juden wie Luzzatto, Geiger, Dukes, Pinsker, Polak, Kalisch u. A. diese Studien mit Geschick anzubauen und anerkannten sehr bald, dass sie gegen sich selbst und gegen ihre christlichen Fachgenossen die so lange verabsäumte Pflicht zu erfüllen haben, die Meisterwerke ihrer Altvordern durch den Druck zu veröffentlichen. Hiermit erfüllten sie zugleich eine Pflicht der Pietät gegen ihre eigne Vergangenheit. So veröffentlichte Berl Goldberg in Gemeinschaft mit Bargès die Risâle des Jehuda Ibn Koraisch (10. Jahrh.), gerichtet an die Gemeinde zu Fâs, das Studium der targumischen, mischnaischen, talmudischen und arabischen Sprachen zur Vergleichung mit dem Althebräischen empfehlend (Paris, 1857, 8). Leopold Dukes veröffentlichte, im 3. Band der „Beiträge zur Geschichte der ältesten Auslegung und Spracherklärung des A. T." die drei grammatischen Schriften von Abu-Zakarija Jachja Ibn Chajjûǵ (11. Jahrh.), nach der hebräischen Uebersetzung des Abraham Ibn Esra (Stuttg. 1844, 8.). Von H. Filipowski in Edinburg wurde das hebräische Lexikon (מחברת) des Menachem Ibn Sârûk (10. Jahrh.) herausgegeben (London u. Edinburg 1844. 8.). Die Bedeutung dieses Lexikons, des ältesten in neuhebräischer Sprache, ist aus der Abhandlung von Dukes in den erwähnten „Beiträgen" ersichtlich. Dieser Ausgabe des ältesten hebräischen Lexikons schloss sich an „das Buch der Kritiken und Anmerkungen (ס' תשובות), zu Ibn Sârûk's Lexikon von Dûnâsch Ibn Librâth (10. Jahrh.), nebst Anmerkungen von L. Dukes, R. Kirchheim und dem Herausgeber (London and Edinburg 1855. 8.)." Ibn Librâth hat auch ein Werk gegen Saadja el-Fajjûmi's Schriften über die hebräische Sprache ausgearbeitet, das nicht mehr erhalten zu sein scheint, aber die Vertheidigungsschrift, welche Ibn Esra für Saadja und gegen Ibn Librâth verfasst und שפת יתר genannt hatte, hat sich noch handschriftlich, wenn auch defekt, erhalten und wurde zuerst von M. Letteris (Pressburg 1838, 8.), dann von G. H. Lippmann herausgegeben (Frankf. a. M. 1843, 8.). Die wichtigste und bedeutsamste Veröffentlichung ist aber die grossartige aus 46 Kapiteln bestehende hebräische Grammatik von Abu l-Walîd Merwân Ibn Ǵanâḥ aus der Blüthezeit maurisch-spanischer Bildung (11. Jahrh.). Er schrieb seine Grammatik arabisch, unter dem Titel كتاب اللمع d. h. Buch der bunten Felder. Jehuda Ibn Tabbôn aus Granada, Zeitgenosse des Binjamin von Tudela, übersetzte das Kitâb al-Luma' unter dem Titel ס' הרקמה ins Hebräische und diese Uebersetzung, welche B. Goldberg zum Drucke vorbereitet hatte, gab R. Kirchheim heraus und S. Baer und Luzzatto fügten noch gelehrte Beiträge hinzu (Frankf. a. M. 1856. 8.). Früher gab bereits S. Munk eine gelehrte und umfassende Abhandlung über Ibn Ǵanâḥ heraus u. d. T. Notice sur Abou l-Walid etc. (Paris 1851. 8.). Möchte die grosse lexikalische Arbeit Ibn Ǵanâḥ's, sein كتاب الاصول „Buch der Wurzeln", nur auch recht bald einen Herausgeber finden! Die Oxforder Bibliothek (Cat. Uri N. 407) besitzt das arabische Original und die hebräische Ueber-

setzung von Samuel Ibn Tabân im Vatican (no. 54) und in Madrid, wie Rodriguez de Castro in seiner Bibliotheca hebraica española mittheilt. Jakob Tam ben Meir aus Rameru (st 1171) schrieb ein Buch der Ausgleichungen zwischen Ibn Sarûk und Ibn Librâth (ס' הכרעה), welches verbunden mit seinem Gedichte über die Accente (מחברת על משפטי הטעמים) von Filipowski mit dem Werke von Ibn Librâth gedruckt wurde (Lond. u. Edinb. 1855, 8.). Aus dem Werke (מחברת) des Ahron Ben-Ascher aus Tiberias (um 900) hat Dukes die erhaltenen Bruchstücke unter dem Titel קונטרס המסרת herausgegeben (Tübingen 1846, 12.). Frensdorff in Hannover gab heraus die hebräischen Fragmente über die Vocal- und Accentlehre von Mose ha-Nakdan (Hannover 1847, 8.). Der hebräische Titel dieser Fragmente ist דרכי הניקוד והנגינות mit Uebersetzung und trefflichen Erläuterungen. Das umfassende hebräische Sprachwerk von Salomo Ibn Parchon aus Calatayud in Aragonien (1130), das in einen grammatischen (חלק הדקדוק) und lexikalischen Theil (חלק השרשים) zerfällt und 1160 zu Salerno vollendet wurde, gab S. G. Stern heraus (Pressburg 1844, 4.). Eine treffliche Abhandlung über das hebräische Sprachstudium von 900—1050 n. Chr., in neuhebräischer Sprache angefügt von S. L. Rapoport und die ausgezeichnete Recension dieses Werkes von Dukes im Literaturblatt des Orient 1844 ergänzen bedeutend die ältere Geschichte der hebräischen Sprachstudien. Ibn Balam's Abhandlung über die Verba denominativa (ס' הפעלים שנמצאו מגזרת השמות) in alfabetischer Ordnung, hat G. Polak aus Amsterdam in der zu Leyden befindlichen hebräischen Uebersetzung veröffentlicht (Zeitschr. הכרמל, Jahrg. III, Nr. 28 flg.). Menachem Lonsano's grammatische Abhandlung über das Sch'ba (הליכות שבא), welche nur in seinem sehr selten gewordenen Sammelwerke שתי ידות (Venedig 1618, 4) abgedruckt war, wurde neuerdings in Kohn's hebräischer Zeitschrift מגד ירחים (Heft II. Lemberg 1856, 8.) durch den Druck verbreitet. Diesen grossartigen und zahlreichen Publikationen von Seiten der Juden schliessen sich noch die kritischen Ausgaben alter gedruckter oder die erneuerte Ausgabe und Commentirung seltener Werke der Alten an. So z. B. hat G. H. Lippmann die grammatische Abhandlung Ibn Esra's, welche unter dem Titel שפה ברורה vor 300 Jahren einmal erschienen (Konstpl. 1530, 12.) und dann fast ganz verschwunden war, von neuem aufgelegt und mit einem kritischen Commentar, genannt מבין שפה versehen (Fürth 1839, 8.). Dasselbe that Lippmann mit Ibn Esra's Grammatik und Metrik, genannt צחות, die er mit einem hebräischen Commentar edirte (Fürth 1827, 8.). Von Kimchi's Wurzelbuch besorgten Biesenthal und Lebrecht eine schöne kritische Ausgabe (Berlin 1838, 4.). In neuester Zeit kommen noch die Bereicherungen von Seiten der karäischen Literatur hinzu. Pinsker, welcher mit Ausdauer und Anstrengung ein reiches Material für eine geschichtliche Betrachtung des karäischen Schriftthums zusammengebracht hat, gab in seinen לקוטי קדמוניות (Wien 1860, 8.) massenhafte Auszüge aus dem arabisch geschriebenen sehr umfänglichen Lexikon der hebräischen Sprache von Abu Suleiman Dâwud ben Ibrahim al-Fâsi (11. Jahrh.). Ebenso gibt er daselbst Auszüge aus dem Lexikon des Ali ben Suleiman, die zusammengehalten mit

denen des Dâwud für unsere Lexikographie von grosser fördernder Bedeutung sind.

I.

(אמת) שַׁעַר טַעֲמֵי ג׳ סְפָרִים. *Abhandlung über die poetischen Accente der drei Bücher Hiob, Sprüche und Psalmen von R. Jehuda Ibn Balam. Zum ersten Male aus einer HS. von Mercerus herausgegeben, Paris 1556. Aufs Neue hrsgeg mit einigen Anmerkungen versehen, vermehrt mit einer Zusammenstellung aller zerstreuten Bemerkungen der ältesten Grammatiker über diese Accente, nebst einer Einleitung über Ibn Balam, seine Werke u. s. w. Von G. J Polak. Amsterdam* 1855. 8

Schon im Jahre 1846 habe ich im Literaturblatt des Orients (N. 29) unter der Ueberschrift „die hebräischen Sprachforscher des elften Jahrhunderts" über Ibn Balam's Leben und Zeitgenossen, über seinen merkwürdigen Namen und über seine grammatischen Abhandlungen ausführlich berichtet und indem ich hier auf diesen Artikel verweise, will ich hier nur das Nöthigste wiederholen und ergänzen Ibn Balam wird von Ibn Esra im Vorworte seines Môsnajim als aus Toledo stammend (ר׳ יהודה בן בלעם הספרדי ממדינת טליטלא) bezeichnet, zu den Vätern der hebräischen Sprachkunde (זקני לשון הקדש) gezählt und mag, nach dem Verkehre mit Fachgenossen zu schliessen, um 1030 geboren sein Abu Harûn Mûsa Ibn Esra aus Granada (st 1139) berichtet in seinem كتاب المحاضرة والمذاكرة (eine arab. Poetik und jüdisch-spanische Literaturgeschichte), dass er in Sevilla gelebt und das grösste Lob als Dichter, Grammatiker und Exeget verdient Dem Exegeten Isaak Ibn Ghajat (st. 1094) aus Locena trat er mit Ironie und Bitterkeit entgegen, ebenso gegen den Sprachforscher Mose Ibn Chiquitilla (st. 1070) und da er gegen diese Berühmtheiten wohl keine Polemik geführt hätte, wenn er nicht schon selbst als Exeget und Sprachforscher einen Namen erlangt hätte, so muss seine literarische Thätigkeit zwischen 1050 und 1090 fallen. Isaak Ibn Jasos aus Toledo und Levi Ibn Altabân aus Saragossa folgten als Sprachforscher in nächster Generation. Als er seinen arabischen Pentateuch geschrieben, war Josef Ibn Nagdela verstorben (1066) und die kleineren grammatischen Abhandlungen waren bereits früher verfasst worden. Seine in arabischer Sprache abgefassten Schriften, die aber grossentheils sich nur in hebräischer Uebersetzung erhalten haben, sind: 1. Abhandlung über die Verba denominativa (ס׳ הפעלים שנמצאו [שהם] מגזרת השמות) in alfabetischer Ordnung. Diese nur in hebräischer Uebersetzung vorhandene Abhandlung befindet sich handschriftlich in Paris (A F. n 484) und in Leyden (Cod 56b), und aus letzterer Handschrift hat sie, wie oben erwähnt wurde, Polak edirt. Schon aus der hebräischen Synonymik (אהל מועד) von Sal Urbino (Venedig 1548. 4) wissen wir, dass er שֵׂרֵךְ Jer. 2. 23 von שָׂרוֹךְ, הֶעְפִּיל Nu. 14. 41 von עֹפֶל, אִזֵּן Koh. 12, 9 von מֹאזְנַיִם, חָטַם Jes 48. 9 von חטם abgeleitet hat, und da die Abhandlung nun gedruckt vorliegt, so wissen wir, dass sie arabisch كتاب الافعال المشتقة

من الاسماء geheissen und mit אֹזֶן begonnen und mit חוֹפֵף (von חֹף) geschlossen hat. 2. Abhandlung über die Partikel, arabisch كتاب حروف المعنى, hebraisch ס׳ אוֹתִיּוֹת הָעִנְיָנִים und ebenfalls wie die Abhandlung über die Denominativen in alfabetischer Ordnung verfasst. Das arabische الحرف bedeutet im spätern Sprachgebrauch auch Partikel und da es hier diese Bedeutung hatte, so ist die Uebersetzung אותיות anstatt מלות befremdlich Aus der Pariser Handschrift (a. a. O.) dieser hebraisch übersetzten Abhandlung, aus welcher Derenburg (Ztschr. f. j. Theologie V S. 488) in zwei Artikeln über כי und עִם mitgetheilt hat, ersehen wir, dass er zu manchen Partikeln weitlaufige Erörterungen gegeben und dass er darin gegen einen alten Sprachforscher (Saadja) und gegen seinen ältern Zeitgenossen Isaak Ibn Ghajât stark polemisirt. Ich habe diese zwei von Derenburg mitgetheilte Bruchstücke nochmals in verbessertem Texte und mit Noten versehen herausgegeben (LB. d. Or. a. a. O.) und zugleich darauf hingewiesen, wie auch Urbino (s. v. בַּעַד) diese Schrift vor sich gehabt. 3 كتاب التجنيس das Buch über die hinsichtlich des Lauts homogenen Wörter mit verschiedener Bedeutung, eine hebraische Homonymik in alfabetischer Ordnung, die in hebraischer Uebertragung סֵפֶר הַתַּגְנִיס heisst. weil der Ausdruck שְׁמוֹת הַמִּשְׁתַּתְּפִים damals noch nicht gebräuchlich war Es ist das Entgegengesetzte einer Synonymik; denn nicht die verschieden lautenden und gleich bedeutenden, sondern die gleichlautenden und verschieden bedeutenden Wörter der hebraischen Sprache werden darin behandelt. Es ist zwar nicht weiter bekannt, ob diese Schrift Ibn Balam's sich noch ausser in Paris (A. F. N. 497) handschriftlich erhalten hat, aber wir wissen, dass Estori Ibn Farchi in seinem Buche Kaftor wa-Ferach es namentlich citirt, dass Kimchi, Urbino, Ibn Parchon, Tanchum Jeruschalmi u. A. es vor sich gehabt. So wurde darin die doppelte Bedeutung von מְרִיא als Nomen und Adjectiv aufgestellt; von הֶגֶב, zu Koh. 12, 5 in Bedeutung von עֵגֶב, von כַּר eine andere Bedeutung zu Jes. 16, 1. בַּד eine andere zu Jes. 16, 6, דָּם eine andere zu Ez. 19. 10, זְנוּת eine andere zu Ez. 16, 23, אָוֶן eine andere im Sinne von אוֹן (n. pr.) zu Ez. 30. 17 u s. w. Dukes hat im Literaturblatt des Orients (1846 n. 659 flg.) reichliche Proben aus dem hebräischen handschriftlichen Kitâb al-Taǵnîs wie auch aus den Werken uber die Partikeln und die Denominativen gegeben und dadurch meine Abhandlung (LB. a. a. O) vielfach erganzt, und da diese drei Werke sich noch in der hebräischen Uebersetzung erhalten haben, so wäre es sehr wünschenswerth, dass eine kritische Ausgabe von einem Berufenen veranstaltet werden möchte. — 4. كتاب الارشاد (Buch der Anleitung oder Belehrung), von Musa Ibn Esra in seiner Literaturgeschichte so aufgeführt; in der hebräischen Uebersetzung, welche ein gewisser Natanael ben Meschullam aus Mainz angefertigt, nachdem Josef ben Chajja das arabische Original aus Jerusalem mitgebracht hatte, heisst der Titel ס׳ הוֹרָיַת הַקּוֹרֵא, was dasselbe sagen will. Diese „Unterweisung für den Leser der Schrift" behandelt die Accent- und Vocallehre der hebraischen Sprache in 24 Kapiteln. Vorrede und Inhalt dieser Kapitel hat Dukes in seinen „Beiträgen" Stuttg. 1844. 8., S. 197—98

mitgetheilt und daraus sieht man, dass 17 Kapitel der Accentlehre der 21 Bücher der Schrift und 7 der der 3 poetischen Bücher gewidmet sind. Unter dem Titel ס' טַעֲמֵי הַמִּקְרָא sind sodann die 17 und unter שַׁעַר טַעֲמֵי אמ"ת die 7 Kapitel neu redigirt, verkürzt oder ausgeführt worden. Heidenheim hat in seinem ס' מִשְׁפְּטֵי הַטְּעָמִים (Rödelheim 1808, 12.) 12 Kapitel aus ס' טַעֲמֵי הַמִּקְרָא aufgenommen und da Horajat ha-Kore wie die Bearbeitung bei Dukes und Frensdorff noch vorhanden sind, so haben wir eine kritische Ausgaben derselben noch zu erwarten. Die erwähnte Umarbeitung des Kitâb el-Irschâd, die, nach den vorhandenen Handschriften zu urtheilen, Ibn Balam selbst angefertigt haben muss, hat Jean Mercier von Matthaeus Beroaldus zur Veröffentlichung erhalten und er gab sodann den Theil über die poetischen Accente zu Paris 1556, 4. und den über die Accente der 21 Bücher daselbst 1565. 4. heraus, beide mit lateinischer Uebersetzung versehen. Aber diese über 300 Jahre alten Ausgaben sind so unbekannt geblieben, dass Mendelssohn und Heidenheim, die sich sehr darum bemühten, sie nicht gesehen, namentlich das über die poetischen Accente, und Hupfeld in seiner Abhandlung „De antiquioribus apud Judaeos accentuum scriptores" (II Halle 1847. 4.) hält sie für verloren. Hr. Polak fand aber die Abhandlung über die poetischen Accente in der Bibliothek der Genossenschaft Toëlet in Amsterdam und gab sie daselbst nochmals heraus. Ich werde auf diese neue Ausgabe zurückkommen, sobald ich mit der Aufführung der Ibn Balam'schen Schriften zu Ende sein werde. — 5 u. 6. Bei Musa Ibn Esra werden noch zwei Werke angeführt, nämlich كتاب المُلْكَنات الجليلة oder كتاب المُنْتَصَبات الجميلة, ohne dass man über deren Inhalt etwas Bestimmtes erfährt. — Das bedeutendste und wichtigste Werk Ibn Balam's für das grammatische und lexikalische Studium des Hebräischen ist 7. sein arabischer Commentar zum Pentateuch, von welchem in der Bodleiana sich noch der von Numeri und Deuteronomium vorgefunden (s. Chalûz II S. 60). In diesem Commentar wird zunächst die grammatische und lexikalische Worterklärung, dann auch der reale Inhalt nach dem Talmud angebaut und eine Kritik über Saadja's arabische Uebersetzung und den arabischen Commentar zu diesem Buche geübt. Ibn Balam hat diese Auslegung der Fünfbücher vermuthlich erst nach den vorher erwähnten Arbeiten verfasst, da er seine grammatischen Abhandlungen darin citirt und Abu Hussein Jusuf Ibn Nagdela (st. 30 Dec. 1066), der jüdische Wesir des Königs Badis zu Granada, wird als verstorben bezeichnet. Wichtig ist dieser Commentar noch darum, weil er darin eine Reihe von vorgängigen Schriften und Schriftstellern anführt, von welchen sehr wenig bekannt geworden ist. So citirt er den Pentateuch-Commentar des Gaon Ahron Ibn Sargedo (st. 960) aus Bagdad, die Arbeiten des Ben-Ascher und Ben-Naftali, den Jesaja-Commentar des Isaak Ibn Chiquitilla, des Lehrers Ibn Ganâch's, den Grammatiker und Exegeten Dunasch Ibn Tamim, das Wörterbuch zur Bibel und Mischnah von Hâja ben Scherira, das er كتاب الحاوى und Ibn Esra ס' הַמְּאַסֵּף nennt, das arabisch geschriebene Gebotenbuch von Chefez ben Jeglosch, das كتاب نسك الشريعة وأصول الدين (Buch von der Verbind-

lichkeit der Gesetze und von den Wurzeln der Religion von Samuel Ibn Chofni, das auch Musa Ibn Esra so anführt (s. Gesch. des Karäerthums II, Anm. S. 67), die bekannten Grammatiker Ibn Chajug und Ibn Ganâch und am häufigsten Saadja, bei welcher Gelegenheit er seine tiefere Kunde des Arabischen geltend macht. In seiner Auslegung vergleicht er auch das Persische, das persische Kalila wa Dimna, beruft sich auf den Koran und schliesslich auch auf die Vulgata, so dass man mit Recht wünschen möchte, dass dieser Commentar recht bald aus dem Todtenschlaf der Bibliothek erstehen möchte.

Nach Vorausschickung der Schilderung sämmtlicher Arbeiten Ibn Balam's, die in einer Geschichte der hebräischen Sprachkunde nicht fehlen dürfen, komme ich zu Polak's neuer Ausgabe der Ibn Balam'schen Abhandlung über die poetischen Accente, und es ist darüber im Allgemeinen zu bemerken, dass die Ausgabe zwar correcter als die von Mercier ist, allein auch da sind ein Mal die Kapitel nicht geschieden, da nur 5 anstatt 7 angegeben sind. Diese Ausgabe zeichnet sich zunächst dadurch aus, dass am Schluss alles das was Ben-Ascher, sowohl in שַׁעַר הַטְּעָמִים von Heidenheim in seiner Einleitung zur Psalmenausgabe gedruckt, als auch in קוּנְטְרֵס הַמָּסֹרֶת von Dukes in Tübingen, 1846, 32 gedruckt, Ibn Chajjug in ס׳ הניקוד, Mose Kimchi in מהלך), David Kimchi in מכלל) und Elieser Provençala in Mose Provençal's בשם קדמון mitgetheilt über die poetischen Accente gesagt haben, zusammengestellt ist, wie gering auch der Werth derselben anzuschlagen ist. In der Einleitung hat Polak bibliographisch diejenigen Arbeiten der Juden aufgezählt, welche in den letzten 200 Jahren mehr oder weniger glücklich dieses Thema behandelt haben und da die Zahl derselben nicht gross ist, so möge deren Aufzählung hier einen Platz finden. Salomo di Oliveyra in Amsterdam (st. 1708) schrieb כְּלָלֵי טַעֲמֵי אמ״ת über die Accente der poetischen Bücher, in dessen Werkchen טוב טַעַם וָדַעַת mit דַּרְכֵי נֹעַם abgedruckt (Amst. 1688, 8.), früher schon mit seiner Psalmen-Ausgabe (das. 1670, 8.) und noch früher in טַעֲמֵי הַטְּעָמִים in Rosi's Pentateuch-Ausgabe (das. 1666, 8.) veröffentlicht. Salomo Chelm (in Lemberg, st. 1777) schrieb das Werkchen שַׁעֲרֵי נְעִימָה darüber (Frkf. a. O. 1777, 8.), herausgegeben von S. Dubno, der später jedoch dagegen polemisirte. Elijja Wilna (geb. 1720 u. gest. 1797) hat in seiner hebräischen Grammatik דקדוק אֵלִיָּהוּ, herausgegeben von seinem Enkel in Wilna-Grodno 1833, 8., auch ein Kapitel über diese Accente. Das beste jedoch, was über diesen Gegenstand veröffentlicht wurde, ist 1) das Buch תּוֹרַת אמ״ת von Fr. Baer in 10 Kapiteln, nebst einem Anhang von S. D. Luzzatto (st. 29. Septbr. 1865) und worin alle Vorarbeiten der Alten, des Ben-Ascher, Ibn Balam u. s. w. zu Grundlage genommen wurden (Rödelheim 1852, 8.) und 2) ס׳ מִשְׁפְּטֵי טַעֲמֵי אמ״ת von Wolf Heidenheim, bald als Einleitung zu seiner Psalmen-Ausgabe, bald in seinem מִשְׁפְּטֵי הַטְּעָמִים (Rödelh. 1808, 12.), bald noch vielfach vermehrt als Manuscript bei Mose de Lima in Amsterdam und im British Museum.

Diese bibliographische Verfahrung der Ibn Balam'schen Abhandlung mit der Zusammenstellung der grammatischen Arbeiten des Verf.'s und im Zusammenhange mit den übrigen jüdisch-nationalen Arbeiten auf diesem speciellen

Gebiete, möge vorläufig genügen. Das Eingehen auf die Mannigfaltigkeit der Accente, über ihre Stellung zu einander und Abhängigkeit von einander, über ihre Lage (שְׁכוּנָה) oder Setzung u. s. w. muss der Grammatik überlassen bleiben. Es möge jedoch hier noch bemerkt werden, dass unsere Grammatiken noch nicht alle Namen wiedergeben, die ein trennender (מַפְסִיק) oder verbindender Accent (מְשָׁרֵת) hat und doch mögen die verschiedenen Namen eines Accents auf verschiedene Schulen hinweisen. Das sonst bekannte סִלּוּק heisst auch חָזָר, das אַתְנָח heisst auch חוֹנָה oder טוֹרֵף, שַׁלְשֶׁלֶת גְּדוֹלָה heisst auch רְחַק oder מַרְעִים oder מַרְעִיד, das דְּחִי heisst auch יְמִינִית oder תְּרֵץ und so haben alle Accente in den verschiedensten Zeiten und Schulen andere Namen erhalten.

Schola Syriaca complectens chrestomathiam cum apparatu grammatico et lexicon chrestomathiae accommodatum. Auctore Jo. Bapt. Wenig. P. I. Oeniponte, 1866. 8.

Bei der Herausgabe dieses neuen Lehrbuches für die Syr Sprache hatte der Verf den Zweck, besonders den Studirenden der Theologie ein auch für das Privatstudium geeignetes Werk in die Hände zu geben. Die erste uns vorliegende Abtheilung enthält ausführliche Prolegomena über die Geschichte der Syr. Sprache und Litteratur, sodann in Tabellenform die Elementar- und Formenlehre, mit lobenswerther Genauigkeit, und einen Syllabus zur Erklärung besonders schwieriger Formen. Die Chrestomathie empfiehlt sich durch Mannigfaltigkeit des Stoffes, Prosa und Poesie Weil dem Verf. keine Manuscripte zu Gebote standen, konnte er Ungedrucktes nicht liefern ausser einigen metrischen Stucken des Jakob von Sarug und Balaeus, welche hier nach Vatikanischen Handschriften mitgetheilt werden. Druck und Papier sind rein und schon.

P. Zingerle.

Kaiserl. russische archäologische Gesellschaft.

Preisaufgabe.

Die Kaiserlich russische archäologische Gesellschaft setzt einen Preis von 1500 R. S. für die beste Schrift aus, in welcher sich die Nachrichten der muhammedanischen Schriftsteller über die Slaven und das alte Russland bis zur Hälfte des 12. Jahrhunderts, d. i. bis zu der Zeit, wo schon alle Slaven zum Christenthum bekehrt waren, zusammengestellt und erläutert finden.

Man verlangt von den Preisbewerbern, dass sie die auf den Gegenstand bezüglichen Nachrichten aus allen bis jetzt bekannten Schriftstellern mittheilen; in die Schrift müssen also sämmtliche Stellen aufgenommen werden, in denen auf irgend eine Weise der alten Slaven und des alten Russlands Erwähnung geschieht.

Was den Inhalt der Preisschrift im Einzelnen anbetrifft, so müssen in derselben enthalten sein:

1) Die Texte aller Excerpte aus den verschiedenen muhammedanischen Schriftstellern. Die Varianten dieser Texte nach den bekannten Handschriften oder auch gedruckten Werken müssen sämmtlich angegeben werden, zum wenigsten diejenigen, welche sich in dem Quellenmaterial vorfinden, welches den Orientalisten in Russland zugänglich ist.

2) Eine treue und genaue Uebersetzung eines jeden Excerptes ohne Ausnahme

3) Ein ausführlicher dem heutigen Stande der Wissenschaft entsprecheder philologischer Commentar zu den Texten und Uebersetzungen.

4) Ein kurzer Abriss des Lebens und der literarischen Thätigkeit der excerpirten Schriftsteller nebst kritischer Erörterung der Frage, welchen Grad von Glaubwürdigkeit und Zuverlässigkeit die Angaben derselben verdienen.

Höchst wünschenswerth wäre es, dass der Schrift eine geographische Karte beigegeben wäre, welche die alte slavische Welt nach den Begriffen der muhammedanischen Schriftsteller veranschauliche.

Natürlich muss jeder Concurrent bei Abfassung des Werkes seine Aufmerksamkeit allen Schriften zuwenden, die vorher in Russland sowohl als ausserhalb desselben erschienen sind und den in Rede stehenden Gegenstand betreffen, wie z. B. von Frahn, Charmoy, d'Ohsson etc.

Ein nothwendiges Erforderniss der Preisschrift ist, dass sie in russischer Sprache abgefasst sei, was aber nicht hindert, dass sowohl russische als ausländische Gelehrte als Mitbewerber auftreten können; auch den Mitgliedern der archäologischen Gesellschaft selbst ist gestattet, am Concurs Theil zu nehmen.

Für die Ausführung der Aufgabe wird eine dreijährige Frist anberaumt, so dass den letzten Termin zur Einreichung der Schrift der 1. September 1868 bildet.

Sollte von mehreren Preisschriften, die zu dem bestimmten Termin eingehen, keine den Anforderungen des Programmes vollständig genügen, so ist für die beste von ihnen, nämlich für diejenige, die in den Hauptpunkten für zweckentsprechend anerkannt wird, der halbe Preis, d. i. die Summe von 750 R. S. bestimmt.

Die zum Concurs bestimmten Werke werden handschriftlich, ohne Namensunterschrift des Verfassers, an den Sekretair der Kaiserlich russischen archäologischen Gesellschaft eingesandt unter beifolgender Adresse: im Hause der 2. Abtheilung der eigenen Kanzlei S. M. des Kaisers, Liteinaja Nr. 46 (woselbst sich Kanzlei der Gesellschaft befindet). Jede Handschrift muss ein Motto haben, dasselbe Motto muss ein der Handschrift beigelegtes versiegeltes Couvert, welches die Angabe des vollständigen Namens, des Standes und des Wohnortes des Verfassers enthält, kennzeichnen.

Die Zuerkennung des Preises wird durch die Zeitungen veröffentlicht, wobei hinsichtlich der nicht gekrönten Schriften die Motive des Urtheils nicht mitgetheilt werden, dagegen werden die Gründe der Zuerkennung zur öffentlichen Kenntniss gebracht.

Die gekrönte Schrift wird auf Kosten der archäologischen Gesellschaft als besonderes Buch gedruckt. Der Autor erhält 100 Exemplare zu seiner beliebigen Verfügung. Ausserdem hat er das Recht, seine Arbeit nach Grundlage der bestehenden Gesetze, auch noch anderweitig drucken zu lassen.

Zur himjarischen Sprach- und Alterthumskunde

von

Dr. Ernst Osiander,

aus seinem Nachlasse herausgegeben

von

Prof. Dr. M. A. Levy.

(S. Bd XIX, S. 159 fg.)

II.

Einleitung.

Wenn ich nun in den folgenden Blättern, den früheren Andeutungen gemass (s. diese Zeitschr. XVII, S. 791 fg. [1]), ausführlichere Erörterungen über die Sprach- und Kunstdenkmäler des sudlichen Arabiens zu geben den Versuch mache, so wird es den Lesern dieser Zeitschrift gegenuber kaum noch einer Rechtfertigung oder eines besondern Hinweises auf die Wichtigkeit dieses Gegenstandes bedürfen.

Dass die Sprache, um die es sich hier handelt, ein wesentliches, freilich sehr eigenthümlich gestaltetes Glied der semitischen Sprachfamilie ist, das hat sich aus den bisherigen Untersuchungen sicher ergeben; als nicht minder gewiss konnte aber auch bisher schon — was namentlich auch aus den Berichten der alten Griechen und Romer hervorgeht — betrachtet werden, dass das himjarische oder, wie wir es wohl eben so richtig mit einem allgemein bekannten und jedenfalls in der Blüthezeit des Reichs üblichen Namen be-

1) Ich werde von London aus darauf aufmerksam gemacht, dass der verewigte Osiander in der erwähnten Abhandlung, so wie in der des vorigen Jahrganges dieser Zeitschr., das Verdienst der Erwerbung der werthvollen himjarischen Alterthumer fast ausschliesslich dem Colonel Playfair, jetzt Consul zu Zanzibar, zuerkennt, da doch Colonel Coghlan darauf Anspruch zu machen hatte. Während seines Aufenthaltes in Aden erwarb dieser Freund der Alterthümer auf seine Kosten alle Bronze-Tafeln (27 an der Zahl) und schenkte sie dem Britischen Museum. Playfair dagegen brachte nur eine Tafel in seinen Besitz, welche er ebenfalls dem genannten Museum ubergab (vgl. die Vorrede zu der engl. Ausgabe der Himyaritic inscriptions); ebenderselbe fertigte auf Coghlan's Veranlassung, zur Zeit als die Sammlung sich noch zu Aden befand, Photographien der Tafeln an, welche er Herrn Rawlinson in London und dem sel. Osiander zusandte, was diesen natürlich veranlasste Playfair als den Entdecker der Alterthümer zu betrachten. (L.)

nennen könnten, sabäische Volk, wenn auch nicht direct in die uns bekannten weltgeschichtlichen Bewegungen eingriff, doch eine mehr als locale Bedeutung gehabt hat und jedenfalls in einem lebendigen gegenseitigen Austausch der Ideen und einem Bildung bedingenden Verkehr mit den benachbarten Völkern seiner Zeit stand; was aber Reichthum, Luxus und Civilisation betrifft, mit den Phöniziern wetteifern konnte, mit welchem Volke es überhaupt nach seiner ganzen geschichtlichen Bedeutung manche Aehnlichkeit hatte und mit dem es auch seit alten Zeiten in vielfachen besonderen Beziehungen stand und insbesondere in Bezug auf Religion sich in wesentlichen Punkten berührte. Dieses Resultat wird nicht nur durch das neuaufgefundene Inschriften-Material bestätigt, sondern es wird auch dadurch unsere Kenntniss von der Stellung der Sabäer und ihres Idiom's [1]) unter den verwandten Völkern und Sprachen wesentlich gefördert.

Freilich stellen sich der linguistischen Erforschung dieser Denkmäler immer noch sehr erhebliche Schwierigkeiten in den Weg, und zwar hauptsächlich wegen der lexikalischen Besonderheit der Sprache, die häufig, wo das Grammatische ziemlich plan und klar ist, das einzige Hinderniss für das Verständniss bildet. Leider haben auch die Angaben arabischer Schriftsteller über eigenthümliche himjarische Wörter, welche Freytag [2]) gesammelt hat, für die Erklärung der Inschriften fast gar keine Bedeutung, und es ist sehr fraglich, ob sonst noch ein wesentlicher Beitrag von dieser Seite zu erwarten ist, wenn nicht etwa das in Berlin vorhandene Wörterbuch شمس العلوم von Naśwân dem Himjariten (نشوان الحميرى) in dieser Beziehung als eine ergiebige Quelle sich erweisen sollte. Trotzdem sind die vorhandenen Inschriften, wie ich bereits in meinem Vortrage (vgl. d. Zeitschr. a. a. O.) bemerkt, keinesweges ein so spröder Stoff, wie dies bisher angenommen wurde, und während ich mich in meiner früheren Abhandlung be-

1) Wenn ich es dabei nicht unterlasse, auch auf das Assyrische Bezug zu nehmen, so fürchte ich kaum mich dadurch einem Vorwurf auszusetzen: denn da die merkwürdigen Ueberreste sabäischer Kunst, die sich auf diesen Denkmälern finden, in vielfacher Beziehung Verwandtschaft mit denen der assyrischen zeigen, so können auch Berührungspunkte, die sich in sprachlicher Beziehung bieten, nicht auffallen, die Richtigkeit des semitischen Charakters der assyrichen Sprache überhaupt vorausgesetzt, der freilich nach den Oppert'schen Untersuchungen von Niemand mehr ernstlich bezweifelt wird; ja die von uns bei der Erklärung der Inschriften besonders no. 29) angeführten Parallelen zwischen dem Himjarischen und dem Assyrischen können als ein weiterer Beleg für den Semitismus des Assyrischen gelten. Das Vorhandensein dieser Beziehungen scheint auch Fresnel, der glückliche Forscher in beiden Gebieten, ins Auge gefasst und über den assyrisch-babylonischen Studien das Himjarische nicht ganz vernachlässigt zu haben.

2) Einleitung in das Studium der arabischen Sprache. Bonn 1861.

gnügen musste, nur die wesentlichsten Resultate für Linguistik und Alterthumskunde zusammenzustellen, wozu die Beschaffenheit des vorhandenen Materials, das uns in verhaltnissmässig nicht sehr umfangreicher und nicht ganz zuverlässiger Gestalt vorlag, nöthigte, so wird es uns dieses Mal möglich, auf Grund einer speciellen Analyse der Inschriften einen genaueren Ueberblick uber den Sprachbau und die Sprachgesetze des Himjarischen zu gewinnen. Wohl sind auch unter den neuerworbenen 37 Inschriften manche Fragmente, insbesondere sind die aus Ma'rib (Marjab) und andern Orten stammenden beschriebenen Steinplatten, bis auf zwei, unvollständig und auch unter den Bronzetafeln von ʿAmrân finden sich theils blosse Bruchstucke, theils haben sie, wenn auch die Platte ganz ist, mehr oder weniger erhebliche Beschädigungen erlitten, so dass es oft einer genaueren vergleichenden Kritik bedarf, um das Richtige, wo dies uberhaupt moglich ist, festzustellen. Wenn ich mich aber dennoch nicht darauf beschränke, bloss eine Bearbeitung und Erklarung der einzelnen Inschriften gegeben zu haben, sondern einen Ueberblick uber den aus denselben sich ergebenden Gewinn für Sprach- und Alterthumskunde zu liefern versuche, so geschieht dies, anknüpfend an die fruheren Untersuchungen in dieser Zeitschr. (Bd. X), um die Forderung, welche die Erkenntniss dieses Gegenstandes durch die neueren Inschriften erhält, zu constatiren und auch denjenigen, welchen eine genauere Durcharbeitung des exegetischen Theils ferner liegt, denen aber doch zugleich um die cultur- und religionsgeschichtliche Bedeutung dieser Forschungen zu thun ist, die wichtigsten resultirenden Data an die Hand zu geben. Auch jetzt noch wird sich die Untersuchung hauptsächlich eine gewissenhafte Durchforschung des Einzelnen zur Hauptaufgabe machen und sich huten mussen, durch Voranstellung allgemeiner Gesichtspunkte, die, wie insbesondere manche bedeutende Leistungen auf orientalischem Gebiete in letzter Zeit nur zu deutlich zeigen, so häufig vorgefasste Anschauungen sind, sich die unbefangene Prüfung des Gegebenen verrucken zu lassen, auf die Gefahr hin, dass man dadurch von dem kundgegebenen Missfallen des Herrn Dr. Sprenger an den Arbeiten gewisser anderer Orientalisten oder, was das Schlimmste ware, von dem durch Herrn Dr. J. Braun uber die „Zunftgelehrten" ausgesprochenen Banne mitbetroffen wurde.

Allgemeiner Ueberblick über die aus den Inschriften sich ergebenden Resultate für Sprach- und Alterthumskunde.

A. Schrift und Sprache der Inschriften.

1. Palaeographisches.

„Im Grunde können jetzt so ziemlich alle Zeichen der himjarischen Schrift als sicher festgestellt betrachtet werden, so dass

in dieser Beziehung an sich wenig Dunkles mehr übrig bleibt. Schwierig ist nur, dass, wo die Inschrift nicht ganz markirt erhalten ist, manche Zeichen einander sehr ähnlich werden, und das trifft nicht bloss die früher mitgetheilten Inschriften, sondern auch zum Theil das neu entdeckte Material. Schwierigkeit macht: ب, ن, ص (Π, H, 8), ebenso د und ج (ᑫ und ᒣ) s. diese Zeitschr. X, S. 32 fg., öfter auch ب und م (Π und ▯), ز und ف (◇̸ u. ◇), ف und ق (◇ und ♀), die merkwürdiger Weise sich noch im Arabischen nur durch einen Punkt unterscheiden, ا und ك (ᗑ und ᑎ) und ك und س (ᗑ und ᑎ): selbst ein ع mit Trennungsstrich o| lässt uns oft zweifeln, ob dies nicht zusammen ein ى = ᑫ sei.

Dagegen sind noch einige Zeichen übrig, hinsichtlich deren das Richtige erst festgestellt werden muss. Für ص hatten wir, gemäss den in arabischen Handschriften sich findenden Alphabeten, bisher als himjarische Form ♀ angenommen, und diese findet sich auch in den neuen Denkmälern in mehreren Beispielen[1] (z. B. 20, 7. 29, 1. 7. 31, 3. 35, 1. 6). Dagegen findet sich aber viel häufiger ᗑ, das von Playfair = ظ genommen wird, wozu aller-

1) Wir wollen hier ein für alle Male bemerken, dass wir stets nach der Anordnung der Inschriften citiren, wie sie Playfair vorgenommen und wie sie sich in dieser Zeitschr. Bd XIX findet, während O. in dieser II. Abtheilung nach der Ausgabe des brit. Museums citirt. Da diese, weniger zweckmässig geordnet, nur wenigen Lesern zugänglich sein dürfte, so haben wir die Mühe nicht gescheut, einige Hundert Citate abzuändern. Unsere Anordnung stellt sich zu der der Ausgabe des brit. Museums folgendermassen:

Br. Mus.	Ztschr. d. D. m. G.	Br. Mus.	Ztschr. d. D. m. G.
No. 1 =	— 3	No. 22 =	— 26
No. 2 =	— 2	No. 23 =	— 19
No. 3 =	— 5	No. 24 =	— 22
No. 4 =	— 1	No. 25 =	— 23
No. 5 =	— 4	No. 26 =	— 25
No. 6 =	— 29	No. 27 =	— 20
No. 7 =	— 9	No. 28 =	— 24
No. 8 =	— 12	No. 29 =	— 30
No. 9 =	— 11	No. 30 =	— 32
No. 10 =	— 6	No. 31 =	— 28
No. 11 =	— 8	No. 32 =	— 31
No. 12 =	— 13	No. 33 =	— 35
No. 13 =	— 10	No. 34 =	— 33
No. 14 =	— 7	No. 35 =	— 37
No. 15 =	— 14	No. 36 =	— 34
No. 16 =	— 27	No. 37 =	— 36
No. 17 =	— 15	No. 38 =	— 35, a
No. 18 =	— 17	No. 39 =	— 35, b
No. 19 =	— 18	No. 40 =	— 35, c
No. 20 =	— 16	No. 41 =	— 35, d
No. 21 =	— 21	No. 42 =	— 35, e

(L.)

dings die in den Berliner Manuscripten angegebene Form einiges Recht giebt. Allein bei näherer Betrachtung stellt sich diese Lesung als unrichtig heraus [1]) Das fragliche Zeichen kehrt nämlich hauptsächlich in dem Worte 𐩤𐩵𐩮 wieder, das gewiss nichts anderes als der bekannte semitische Stamm צדק صدق ist und auch im Himjarischen sicherlich nicht ضدق gelautet hat. Dann findet sich dasselbe Wort bald in der einen, bald in der andern Form geschrieben, z. B. ·𐩮ש 17. 11. 18, 10, dagegen 20. 7: ·𐩮ש. so dass es mir als ganz sicher erscheint, dass 𐩮 und 𐩮 nur verschiedene Zeichen für denselben Laut Ṣâd waren. Aller Wahrscheinlichkeit nach ist für denselben Laut noch ein drittes Zeichen 𐩮 (z. B. 6, 1) oder 𐩮 (z. B. 10, 1. 20, 5. 26, 9. 29, 3.) hinzuzufügen: konnte man auch diese Formen als eine Zusammenschreibung mehrerer Zeichen betrachten, etwa als י und ב, so liegt es doch weit näher und wird auch an einer Stelle durch die auf diesem Wege gewonnene Bedeutung, als die beste Probe, fast unzweifelhaft gemacht, dass wir auch in dieser Form Ṣâd zu erkennen haben; ja man kann sogar sagen, dass wenn 𐩮 zu 𐩮 und 𐩮 sich umgestalten, auch 𐩮 daraus entstehen konnte.

Dann bleibt freilich für ض bis jetzt noch kein besonderes himjarisches Zeichen übrig, woraus möglicherweise der Schluss gezogen werden könnte, dass dieser Laut sich entweder noch gar nicht abgezweigt, oder wenigstens noch keine eigene Bezeichnung gefunden hatte. Ausser diesem aber wäre es nur noch das غ, das bis jetzt noch nirgends sicher nachgewiesen und dessen Vorhandensein und Form erst noch zu constatiren wäre. Gewiss ist es, trotzdem dass das Aethiopische diesen Laut ebenfalls nicht kennt, doch höchst unwahrscheinlich, dass er dem Himjarischen ganz fremd gewesen sein sollte, da doch am nordsemitischem, insbesondere auch auf midjanitischem Gebiete die deutlichsten Spuren desselben zu finden sind (vgl. עֵיפָה. רעואל). Und in der That bieten uns unsere Inschriften ein Zeichen, das kaum anders denn als غ gedeutet werden kann, nämlich 𐩶 z. B. 4, 10. oder 𐩶 z. B. 17, 12. 18, 6. 31. 2. 6. Dieses Zeichen wurde bisher, insbesondere auch von Fresnel, als eine Nebenform für ח (خ) angesehen: indess erweist sich dies bei näherer Betrachtung schon aus dem einfachen Grunde als unwahrscheinlich, weil es nicht gerade einleuchtet, dass in einer und derselben Inschrift für denselben Buchstaben zwei verschiedene Charaktere angewendet sein sollten; dazu kommt noch ein sicherer Beweis: Fr. LVI. 1. 12. begegnen wir dem Namen einer Gottheit, die bisher mit Fresnel דת · בצרן gelesen wurde; nun findet sich aber 31. 2. 6. ein damit offenbar identischer Name בעלת | חצרן. In beiden Inschriften aber ist allemal das Zeichen

---

1) S. diese Zeitschr. XVII. S. 792.

ח gebraucht; welch ein seltsamer Zufall wäre es, dass wir das sonst bis jetzt überhaupt nur ein paar Mal nachweisbare Zeichen für ב vier Mal gerade nur in diesem Worte hatten! Vielmehr geht mit Sicherheit daraus hervor, dass wir es hier mit einem ganz andern Laute zu thun haben; dies zeigt namentlich auch 17, 12, wo das fragliche Zeichen unmittelbar neben der gewohnlichen Figur ב (ח) steht. Suchen wir nun den Werth desselben zu bestimmen, so bietet sich uns hier eben am nächsten, das fragliche Zeichen als غ zu lesen, und wenn auch vorläufig die Deutung des Wortes und seines Zusammenhanges nicht mit Nothwendigkeit darauf führt, so weist derselbe wenigstens auf keinen andern Laut hin.

Sonst bietet uns die Schrift nichts Besonderes[1], ausser etwa das Monogramm in no. 3 (s. uber dasselbe diese Zeitschr. XIX, S. 170), und 34, 1, das erste Zeichen s. das.; ähnliche Zusammenschreibungen von Buchstaben finden sich auf dem Cylinder in dieser Zeitschr. XII, S. 159 und XIX, S. 293 no. 35, e. — Interessant ist, dass auch die Anwendung des Schlusszeichens, in ornamentaler Weise ausgeführt, nicht unbekannt war, s. den Schluss von no. 10. 13 und 17, vgl. auch das Anfangszeichen no. 1.

Sehr regelmässig findet die Setzung des Trennungsstriches statt, und nur wenige Beispiele sind es, wo wir ihn vermissen, etwa am Ende einer Reihe, wo der Platz nicht mehr ausreichte, höchstens noch bei Ausdrucken, die ganz zusammen gewachsen scheinen, so einmal בעלארם 34. 6, neben ארם | בעל 4. 4, wo offenbar בעל wie ה̄ behandelt ist; wohl auch שׂבברם und אחתאבהי in der überhaupt etwas incorrecten no. 34, sonst nur noch auf der Gemme no. 35, f. Von dem in dieser Zeitschr. X, S. 50 besprochenen Falle, wo ב und ל wegen eines vorne angeschlossenen ו von dem Worte, zu dem sie gehoren, durch einen Trennungsstrich geschieden sind, haben wir einzelne Beispiele bei der Erklarung der Inschriften constatirt.

Was die Schreibung der Vocale betrifft, so bieten in dieser Beziehung unsere Inschriften nichts Neues, sondern bestätigen nur die früher (in dieser Zeitschr. X, S. 35) gemachten Bemerkungen. Wieder fehlt es nicht an Beispielen, wo der lange Vokal in der Mitte des Worts gar nicht ausgedruckt ist, z. B. מקם 6, 8 u. ö. (vgl. Cr. 1, 2 מכבת = مكاب); dann besonders bei Hifilformen von Verbb. ע״ו, z. B. הרם 10, 9. 27, 8 (vgl. Fr. LVI, 11)

---

1) Wie aus einer Bemerkung in dem Nachlasse O.'s hervorgeht, in welcher auf Dillmann's Gramm. d. athiop. Sprache S. 12 Anm 2 Bezug genommen wird, scheint O. eine eingehende Untersuchung über die himjarische Schritt doch für nothig gehalten zu haben. Wir wollten anfangs zur weiteren Ausführung unserer Bemerkung zu 6, 7, Anm. 1. Bd. XIX, S. 182 und zu 35. 6 naher auf das himjarische Alphabet eingehen, haben uns aber überzeugt, dass diese Untersuchung die Grenzen des uns hier zugemessenen Raumes überschreiten wurde, und versparen daher das Weitere für eine passendere Gelegenheit. (L.)

= قَتَاب, הען = قَعَان 7, 6 (vgl. הטב = قطاب Fr. XI, s. diese Zeitschr. X, S. 72), חנף = تنوف 31, 2. 6. יקר Zaf. 1. vielleicht = יקור u. dgl. m.; während wir eben so viele Beispiele haben, dass der Diphthong, so wie der lange Vocal am Ende des Worts geschrieben wird. So besonders in den zahlreichen Formen der III pers. pl. perf. und den Suff. III m. sing. und plur. הו und הםו. Ein paar Incorrectheiten lassen sich deutlich erkennen und verbessern. z. B. statt וקההו 16, 5 muss וקההמו gelesen werden. ebenso וקהמי 34, 6 ויקההמי[1]); auch אד (Wr. Z. 5) fur עד scheint blosse Incorrectheit zu sein.

Endlich ist noch zu bemerken, dass der grössere Theil der neuentdeckten Inschriften, insbesondere die von ʿAmrân, die wohl so ziemlich als gleichzeitig anzusehen sind, einen hohen Grad von Vollendung zeigen und von wenigen andern ubertroffen werden, ja uberhaupt wohl zu dem Schonsten gehoren, was die Epigraphik aufzuweisen hat. Theilweise ruhrt dies auch von der Beschaffenheit des Materials — es sind lauter Bronzetafeln — her; übrigens ist z. B. auch die Altarinschrift von Abjan immer noch recht gefallig ausgeführt, wahrend dies von einigen andern nicht zu ruhmen ist.

2. Linguistik.

a. Laut-Verhältnisse. Die Lautverhältnisse des Himjarischen lassen sich überhaupt nur wenig erkennen, doch hat sich schon aus dem früher bekannten Material ergeben und wird auch durch unsere Inschriften bestatigt, dass dasselbe hinsichtlich der Lautverschiebungen mit dem Arabischen übereinstimmt. Der Falle sind verhaltnissmässig wenige, wo eine Abweichung im Himjarischen sich nachweisen lasst, so z. B. bei שׂין (siehe die Erklärung dieses Wortes in no. 29, 2), das unverändert, ohne die übliche Lautverschiebung, in's Himjarische aufgenommen wurde. Ein ähnlicher Fall ist wohl auch bei dem Zeitwort שׂבא anzunehmen: hier wurde die sonst auf das Himjarische im Allgemeinen gar nicht passende Bemerkung in Gesenius Worterbuch[2]), dass im Arabischen und im Himjarischen ش dem hebraischen שׂ entspreche, zutreffen.

Charakteristisch scheint dem Himjarischen eine sonst den semitischen Sprachen in diesem Maasse nicht gerade eignende Neigung zur Wiederholung desselben consonantischen Radicals zu sein, dies nicht bloss bei Verben ע״ע und deren Derivaten, bei denen uberhaupt die nicht contrahirten, breitern Formen bevorzugt werden, so z. B. יהדללן Imperf. Hifil 10, 7, von דלל, vgl. Crutt. 1, 3: הדללת und den Eigennamen ידדאל (sonst Οὐάδδηλος Corp. I. G. III no. 4608), sondern das Himjarische scheut sich z. B. nicht drei Mal denselben Laut nach einander folgen (wie z. B. bei dem

1) S. weiter unten zu den Pronn. pers. (L.)
2) Vgl. die 6. Auflage von Dietrich S. 838

Eigennamen ענן 15. 2. Fr. XXV, ebenso נחננן 4, 13, wobei natürlich das letzte Nun zur Substantivbildung gehört) oder die dritte Person Plur. Impf. mit zwei Nun schliessen zu lassen.

Während wir sodann, um von der das Arabische besonders kennzeichnenden Eigenthümlichkeit des א zu reden, auch für die Waṣlirung des א mehrfache Beispiele (hauptsächlich von der Form X: שתמנא, דשתוכלהו) nachweisen können, ersehen wir zugleich aus dem öfter vorkommenden innern Plural von אדן: אאדנם, dass das Maddah den Himjaren noch nicht bekannt, sondern ein zweites Alif nach einem anlautenden als silbenschliessender Buchstabe üblich war, was doch auch das Hebräische und fast alle andern semitischen Sprachen möglichst zu vermeiden suchen. Hierin zeigt das Himjarische eine offenbare Berührung mit den Lautverhältnissen des Aethiopischen, z. B. አእዝን፡

b. Stämme. Hier geben uns die Inschriften ein reiches Material der mannigfaltigsten ächt semitisch gestalteten Stämme. Zu den in dieser Zeitschr. X, 37 aufgeführten mögen noch einige Beispiele hinzugefügt werden.

Stämme mit verdoppeltem zweiten Radical sind, ausser den früher genannten: הלל 13, 13. חרר das. Z. 8. Primae ו besonders zahlreich: וקה, ופי, וקף, וכל, ותר, ותא, ולד, ורד, ושע, ובט, ופע. Mittelvocalige Stämme und zwar meistens עו: נום, כון, תור, שוף, שוע, חוב und vermuthlich auch עון. — עי: מית (Crutt. fr. 2), שים, גיב, עין. — Vocalisch schliessende Stämme, ebenfalls mit Unterscheidung von ו und י z. B. עצו 17, 10, vielleicht auch פאו s. zu 5, 14. קנו Zaf. 3 (neben dem schon bekannten קני), שבו (nom. pr. שבות) 29, 6; den Uebergang zu den Verbis tertiae rad. bildet: רצו, wofür einigemale רצי (vgl. das der Bedeutung nach ganz entsprechende رضو und رضي), ausserdem צרי, שצי, ברי; ultima و ist sonst aber nach den bekannten Gesetzen schliessendes ي geworden, z. B. שבי. — Besonders zahlreich sind die Beispiele von Stämmen mit schliessendem א, wie שנא, מרא, קלא, ותא, הנא. — Quadrilittera erscheinen hauptsächlich in Eigennamen, z. B. הוקעת Zaf. 2, הופעת 6, 2 u. s. f.[1]).

c. Verbum. Wir gehen weiter zu der Betrachtung des Verbums. In dieser Beziehung bieten uns die Inschriften manches sehr Beachtenswerthe, durch welches das früher Aufgestellte theils bestätigt, theils berichtigt wird. Zunächst lassen sich verschiedene Verbalformen aus der langen Reihe von Beispielen ziemlich vollständig nachweisen, z. B., ausser den sehr häufig wiederkehrenden הופי und הקני: האחר 10, 5. האחד 27, 3. 4. הושע Crutt. fr. 1, 4; dann besonders characteristische Beispiele von

---

1) S. jedoch unsere Bemerkung zu 6, 2 in dieser Zeitschr. XIX, S. 180, Anm. 3. (L.)

verbis mediae ו und י, z. B: התחב = قَتَّاب 10, 9. 27, 8; ebenso Fr. LVI, 10 (statt התב zu lesen [1]); תען = فَعَّال 17, 6: und so ist auch התבט = قطاب Fr. XI, 10. 13. zu beurtheilen. Von einem Verb. med. ע״ע ist ein eigenthümliches Beispiel nicht contrahirter Form הללת 10. 7; von den der arab. X entsprechenden Reflexivformen fügen wir zu den früher aufgezählten Beispielen noch bei: שתמלאו 16. 8. 23. 1. 4. 27. 6. 10. 35, 4 und שתיכנן 36. 3; doch bietet sich uns hier noch eine eigenthümliche Erscheinung, von welcher schon (in dieser Zeitschr. XVII, S. 796) die Rede war. Konnten wir früher (das. X, S. 38) die Bemerkung machen, dass die himjarische Sprache im Verhältniss des Hifil (Form IV) und seines entsprechenden Reflexivs (Form X) eine grössere Ebenmässigkeit der Entwickelung zeigt, indem das ursprüngliche s des Causativs, das hier noch rein erhalten, in dem hebräischen Hifil wenigstens nur um eine Stufe — d. h. zu h — abgeschwächt ist, aber sich noch nicht, wie in den meisten semitischen Sprachen, zu einem blossen anlautenden Spir. lenis verflüchtigt hat, so zeigt uns die Inschrift 29 in dem ganz unzweifelhaften Beispiele שקני (שקנית), das dem sollennen הקני entspricht, dass das Himjarische, auch für das Causativ sich das s wenigstens mundartlich erhalten hat und also in seinen שקני, שתופי Formen besitzt, die ganz den aramäischen (u. assyrischen) Šafel, Ištafal (Eštafal) entsprechen [2]). Auch die Reflexivformen für den einfachen Stamm, ganz wie in der arabischen Form VIII, lassen sich hin und wieder nachweisen, einer der schlagendsten Beweise fur den ächt arabischen Charakter der himjarischen Sprache, z. B. ישתאלן von שתאל = اِسْتَأَلَ (12, 5), aber vermuthlich nicht in passiver, sondern in medialer Bedeutung: für sich erbitten. Vermuthlich werden auch die Formen יעתורו 4, 10. ותען 35, 4 (allem Anscheine nach von ימן) und das Nom. pr. התפרם 4. 11 hierher gehoren.

---

1) O. meint wohl, statt ונחב sei והחב zu lesen. (L.)

2) Dass Form X. Reflexivform zu Form IV. (also z. B. שתופי zu הופי) ist, das zeigt neben Anderem nicht bloss das Verhaltniss des aramaischen Šafʿel und Eštafʿal, sondern auch das Arabische und das Himjarische durch die Art, wie vom einfachen Stamme die achte Form als Reflexiv gebildet ist Sollte es sich nun bei der entsprechenden äthiopischen Form anders verhalten? Dillmann äthiop Gramm. S 128) lasst die der arabischen X. entsprechenden Formen als Causative der V. mit vorgesetztem አስ aus der Reflexivform gebildet sein, also als Causative der Reflexiven, nicht als Reflexive der Causativformen, ohne aber die arabische X. und die Eštafʿal-Form zu berücksichtigen Man wurde dann anzunehmen haben, dass das Aethiopische das ursprüngliche Wesen dieser Bildung vergessen und entsprechende verschiedene Formen des Reflexivs (und des einfachen Causativs), resp. Causativa Reflexiva durch vorgesetztes አስተ . . . . gebildet habe.

Die Steigerungs- und die Einwirkungsform (= arab. II. und III.) mit ihren entsprechenden Reflexiven (V und VI) lassen sich nicht so sicher erkennen und insbesondere nicht so deutlich von einander unterscheiden, doch konnen sie wenigstens in einzelnen Beispielen nachgewiesen werden. So ist das so häufig im Perfect und Infinitiv vorkommende Verbum שׂעד, das ohne Zweifel ganz wie im Arabischen die Bedeutung „beglücken" gehabt hat, vermuthlich II oder III Form (also سعّد oder ساعد). Gewiss aber ist שׂאל 8, 3 (שׂאלהו), wo es (an der Stelle des sonstigen וקה oder eines diesem synonymen Wortes) die Bedeutung „erhören", d. h. einen Bittenden zulassen, haben muss, entweder = سأّل oder ساءل. Wir sind auch sonst im Laufe der Erklärung auf Wörter gestossen, die mit aller Wahrscheinlichkeit zu Form II zu rechnen sind. — Von dem vorhin erwähnten Stamm שׂאל haben wir einen ganz unzweifelhaften Beleg fur die Form V oder VI an תשׂאל 13, 3, und zwar, allem Anscheine nach, wie שׂתאל (in ganz gleicher Verbindung) in der oben erwähnten medialen Bedeutung. Hierher gehort auch das schon früher so aufgefasste תנבא 14. 3. (vgl. Fr. LV, 5) und so gewiss auch תמלא Fr. LV, 2. LVI, 3. das man, wie auch aus dem Folgenden hervorgeht, nicht mehr als Imperfectum auffassen kann. Einige andere mit ת beginnende Formen, wie תקדם 18, 9 30. תנלם 7, 17. תאמננ(ב) 10. 9. 27. 8. vgl. Fr. LVI. 11. scheinen Infinitive zu sein, wo es dann zweifelhaft bleibt, ob sie zu V, VI oder II gehören, unter die Form تَفَعُّلٌ, تَفَاعُلٌ oder تَفْعِيلٌ zu stellen sind. Von den Infinitiven wird übrigens noch bei der Betrachtung des Nomens die Rede sein.

Ueber die Bildung des Imperfectums geben uns die Inschriften sehr bedeutsame Aufschlusse. Zunächst bestätigen sie durch eine Reihe von Beispielen die von Ewald (Hofer's Zeitschr. I. 306 fg.) ausgesprochene, von mir einigermassen bezweifelte Vermuthung, dass das Himjarische das Imperfectum mit schliessendem n bildete. Man sieht dies ganz deutlich ebensowohl aus solchen Fallen, wo das Imperfect. Singul. neben einem Perfect. Singul., wie anderseits aus den Fallen, wo das Imperfect. Plur. neben einem Perfect. Plur. steht, und dann doppeltes n hat, z. B. bei der haufig wiederkehrenden Formel ותנעמן | נעמת; oder שׂתמלא, wenn von einer Person gesprochen wird, und nachher ישתמלאן 23, 1. 4. dagegen wenn von mehrern die Rede ist: וישׂתמלאנן | שׂתמלאו 16, 7. ויקנינן | קניו 25, 5. 6; vgl. auch Fr. LV, 4. 5: ויהופין | אלמקה | הופיהו[1]. Wir zählen noch einige Beispiele des Imperfectums vom einfachen Stamme auf: יפקלן 10, 10. יפתחן 10, 7. יעברן 18, 5. ישׂצין 17, 11. Besonders

1) So ist fur הופיהו zu lesen

bezeichnend ist, wie schon früher bemerkt worden (s. diese Zeitschrift X, S. 96), das Imperfect von Verbis primae ו, z. B. von ולד: ילדן 18, 6. ופע: יפען 16, 5. ותא (وتى): יתאן 12, 4. וקה: יקהן 4, 15, wohl auch von ורד: ירדן pl. ירדנן Fr. XI, 6, wo offenbar ganz entsprechend den Bildungen der verwandten Sprachen (dem hebräischen יֵלֵד, arabischen يَلِدُ, aethiopischen ይለድ፡) das ו unterdrückt ist. — Vom Hifil bildet sich das Imperfect, wie schon früher bemerkt worden, ohne Unterdrückung des ה; so haben wir z. B., neben dem schon früher bekannten יהופין 4, 16, die für den himjarischen Sprachcharakter ganz bezeichnende vollere Form יהללן 10, 7. — Von der Form X lautet das Imperfectum ישתופין 35, 4 (das Perf. שתופי, Crutt. fr. 1, Reflexiv von הופי und יהופין), wie das oben erwähnte ישתמלאן, und von Form VIII: ישתאלן. —

Betrachten wir nun diese regelmässig auf —n schliessende Imperfectform, so haben wir eine innerhalb des Semitismus ganz einzig dastehende Erscheinung, mit der sich nur das ـَنَّ (anna) oder kürzer ـَنْ (an) des arabischen modus emphaticus (auch wohl die hebräische Enclitica נָא, vgl. Ewald's Gramm. arab. I p. 126, Anm. 1 und p. 252 Anm. 3; s. auch dessen Lehrbuch der hebr. Sprache §. 103, h) zusammenstellen lässt. Ist dies richtig, so würde dies angehängte n, das somit das eigentliche charakteristische Zeichen des Imperfects wäre, wenn wir die sonstigen Eigenthümlichkeiten des Himjarischen in's Auge fassen, als eine altsemitische Bildung zu betrachten und ohne Zweifel dahin zu verstehen sein, dass es, ganz der ursprünglichen Bedeutung des Imperfects gemäss, zum Ausdruck des noch in Bewegung Seienden oder erst eintreten Sollenden (daher jenes נָא „nun, wohlan") dienen soll. Zwar würde es nicht fern liegen, auch an das bei Imperfecten mit Suffixen im Hebräischen sehr häufig eingeschobene n zu erinnern — man denke namentlich an die poetischen nicht contrahirten Formen wie יְבָרְכֶנְהוּ u. dgl. — während das Perfectum mit Suffixen dieses n nicht kennt, abgerechnet ein paar Ausnahmsfälle, bei denen diese Bildung incorrect von der des Imperfects übergetragen sein mag: indessen lässt sich doch mit Sicherheit beides nicht zusammenstellen, da denn doch die Anwendung jenes Zwischenlautes vor den Suffixen bei den Partikeln im Wege zu stehen scheint. Uebrigens ist es bemerkenswerth, dass sich schon im Himjarischen eine Neigung zeigt jene eigenthümliche Imperfectendung abzuwerfen, und zwar in einem doppelten Falle. Bei der Absichtspartikel ל = arab. لِ, von der noch weiter unten die Rede sein wird, findet sich zwar auch das Imperfect meistens in der bezeichneten Form, z. B. ליתאן 27, 9.

36, 8. לישׂתרפינן 35, 4, dagegen findet es sich 4, 10. 11 zweimal nach einander ohne ן, nämlich יעתרדו | ול und יהבחו | ול (etwa = وَلِيَبْذُخُوا), voran ging aber, wie es scheint, Z. 8 eine Form mit schliessendem ן, und Z. 16 יהרבין | פל (s. das.) Wenn nun diese Formen, wie man nach der äussern Aehnlichkeit mit entsprechenden arabischen folgern darf, Plurale sind, so müssten, freilich seltsam genug, zwei schliessende Nun weggefallen sein. Leider ist die Inschrift eben an jener Stelle zu beschädigt, als dass sich auch nur mit einiger Sicherheit der Zusammenhang erkennen liesse. Nach den folgenden Worten, soweit das Verständniss ermittelt werden konnte, würde man eher einen Singular erwarten.

Immerhin liessen sich sichere Spuren einer besondern Subjunctivform (Modus nasbat.) bei den Eigennamen erkennen. Man wird freilich diese Erscheinung, auf die ich früher meine Zweifel in Betreff der Richtigkeit der himjarischen Imperfectform auf schliessendes n gründete, als Beweis dafür benutzen, dass die im Himjarischen mit י beginnenden Eigennamen wie die entsprechenden Nomm. appellat. überhaupt nichts mit dem Imperfect zu schaffen haben. Davon wird weiter unten noch die Rede sein. Hier möge desshalb nur auf Nomm. propria verwiesen sein, bei denen der Verbalcharakter kaum angefochten werden kann, wie יהפרע 5, 4 (aber יפרע 12, 8. 11, vgl. in dieser Zeitschr. X, 39 ein יהנעם von הנעם) oder יהען, יהשׂמן 35, 2, oder, wenn diese Eigennamen nicht entschieden als Imperfecta gelten sollten, eine Form wie יקהמלך [1]) 10, 13, verglichen mit dem einfachen Imperfect יקהן 4, 15 von יקה, bei dem die Entstehung des Namens keinem Zweifel unterliegen kann.

Wir fügen hier noch eine Uebersicht über die Perfecta und Imperfecta bei, soweit sie in den verschiedenen Formen sich nachweisen lassen:

	Perfect.	Imperfect.
Einfacher Stamm:	קני	יקנין
II	שׂאל	ישׂאלן
IV (Causat.)	הופי	יהופין
X (Reflexiv des Causat.)	שׂתמלא	ישׂתמלאן
VIII (Reflexiv des einfachen Stammes)	שׂתטר	ישׂתאלן
V (oder VI)	תשׂאל	יתעממן

Die Flexionsbildung lässt sich nur sehr unvollständig erkennen. Da die neugefundenen Inschriften, wie es scheint, ausnahmslos auf ein dargebrachtes Weihgeschenk sich beziehen und dabei der Name des Weihenden oder der Weihenden immer als

1) vgl. ישׂהרמלך Fr. XLVII und יכרבמלך das. LVI, 2. 13.

Subject vorangestellt ist, so begreift es sich leicht, dass wir nur die Form der dritten Person zu unterscheiden vermögen; doch finden wir auch so wenigstens Einiges, was bis jetzt noch nicht sicher nachgewiesen ist.

Im Perfectum lautet die dritte Person fem. Singul. wie sonst im Semitischen, z. B. נעמת 5, 4 u. ö. שפחת 15, 4, und vom Causativ, und zwar bei einem Verb. tertiae ى, הקנית (aethiopisch አስተዮት:) 15, 3. 22, 3. Für die dritte, schon früher constatirte Person Plur. finden sich wieder zahlreiche Beispiele: חמדו 16, 6. (רתדו Crutt. fr. 2, 4.): von einem Verb. tert. ى: קניו 25, 3 (vgl. אשיו in dieser Zeitschr. X. 39), also wie im Aethiopischen ኀረዩ:; ebenso Hifil הקניו, z. B. 4. 2 u. ö. Von andern Verbis: האחרו 6. 5. האחדו 27, 4: von der X. Form: שתמלאו 16. 7. Die zwei Wörter שמתי und בעלתי 34, 2. 4. scheinen zwar äusserlich betrachtet am nächsten auf ein Perf. Singul. hinzuweisen, allein der Zusammenhang der Inschrift, soweit er erkennbar ist, lässt dies kaum zu und veranlasst uns eher Substantivformen darin zu erkennen. — Im Imperfect haben wir zunächst das schon oben angeführte sichere Beispiel der 3. Pers. Plur. תנעמן, immer neben נעמת. z. B. 5, 4. 7, 9 u. ö.

Zu einer sehr vollen und breiten Form gestaltet sich die 3. Person im Plur., indem zu dem bereits mit n schliessenden Singul. des Imperfects noch ein weiteres n, d. h. ohne Zweifel die Endsilbe ûn, wie im Aramäischen und Arabischen, als einfache Modus-Endung, und im Hebräischen als alterthümliche Form [1]), hinzutritt. So finden wir, entsprechend den beiden früher angeführten Formen (s. diese Zeitschr. X, 40) aus Fr. XI: ישמענן und יתעדנן und dem ebenfalls hierher gehörigen ירדנן Fr. XI, 6, ein יקנינן 25, 6 (unmittelbar neben קנין) und von der X Form ישתמלאנן (unmittelbar neben שתמלאו) 27, 8 und ישתופינן 35, 4. Man wird diese Formen wohl am wahrscheinlichsten so zu verstehen haben, dass die Personalendung ûn erst an das charakteristische n des Imperfects sich anschloss und nicht umgekehrt, also etwa: يَسْتَوْفِيَنُون (jastaufjanûn). Auch sonst bemerken wir in der Sprache der Sabaer die Vorliebe für breite gedehnte Formen, besonders in der Eigenthümlichkeit, dass man der Wiederholung desselben Consonanten nicht widerstrebt.

Indem wir nun zur Besprechung des Nomen übergehen, so sind es zunächst die nomina verbi (أَسْمَاءُ الفعل), die Infinitive, welche unsere Aufmerksamkeit auf sich ziehen. Da diese, wie sich bereits aus der Betrachtung der Inschriften ergeben hat, eine

---

1) Vgl. z. B. יִמְצָאוּנְהָ Jer. 2, 24. יְשָׁרְתוּנֶךָ Jes. 60, 7, s. Ewald's Lehrb. d. hebr. Sprache §. 250, b.

sehr ausgedehnte Anwendung im Himjarischen erhalten und ihr Gebrauch im Verhältniss zu den andern semitischen Sprachen sogar eine sehr bedeutende syntaktische Ertwickelung gefunden hat, so fehlt es nicht an ganz unzweifelhaften Beispielen von dieser Form; so vom einfachen Stamme die nächstliegende, deren Aussprache sich freilich nicht erkennen lässt, z. B. וצע (=وَضْعٌ), מנע (=مَنْعٌ), תבר (=تَبْرٌ) 31, 5. (ב)ופי 9, 5 u. ö. ורא 6. 7 u. ö. שצי 20 7, הצי das. 5. רצו oder (ם)רצי 7, 10. 5, 9. וזף 12, 8. Als Infinitiv mit Femininendung durfte (ם)נעמת 16, 9 zu betrachten sein, wie ja nicht bloss das Arabische, sondern auch das Hebräische solche Femininformen kennt. — Der Infinitiv שכר (sehr häufig, z. B. 8, 10. 7, 10) und צדק 5, 2. 27, 9 scheinen der Bedeutung nach eher zu einer II. Form zu gehören, und es wäre immerhin nicht unmöglich, dass das Himjarische ähnlich wie das Hebräische, mit dem es sich auch hinsichtlich der Verwendung des Infinitivs mehrfach berührt, auch von der Steigerungsform den Infinitiv ohne äussern Zusatz gebildet hätte. Doch fehlt es, abgesehen von den obigen Beispielen einer Femininendung, nicht an Formen, die durch äussern Zusatz enstanden sind. Von denen, deren schliessendes n mit Sicherheit auf die auch dem Arabischen bekannte Endung ân hinweist, führen wir an (ל)שרען 20, 1 und das ganz unzweifelhafte (ל)חרין 27, 6, wo freilich der Bedeutung nach die Steigerungsform zu erwarten wäre. Sehr merkwurdig ist aber die unzweifelhafte Thatsache, dass insbesondere der Infinitiv des Causativs mit der Endung n (ân) gebildet wurde, wie das häufig wiederkehrende הופין (Perfect הופי, Imperfect יהופין), theils mit, theils ohne Suffixa, z. B. 10, 6. 23, 3. 5, 2. 12, 5 und הושען Crutt. 1, 4 deutlich zeigen.

Das Nomen, im engern Sinne genommen, zeigen in der allereinfachsten Bildung zahlreiche Beispiele theils mit, theils ohne Femininendung, z. B. נפש Inschr. von Warka 35, a. קבר das. דהב 7, 8. דבח 4, 13. אדן 6, 8. עבד 17, 1 u. ö. עין 29, 7. דר (=arab. دَار) 4, 10. שים 1, 3 und dgl. m., ferner mit Femininendung: בנת 15, 2. חדתת 13, 5. 7. להות 18, 7. ורחת 20, 2 u. s. f.[1]) — Ein Beispiel einer Form mit verdoppeltem zweiten Radical ist vermuthlich in (ם)רבב Nom. pr. 8, 1. 9 =arab. رَبَّاب, أَلرَّبَّاب zu erkennen.

---

1) Wie die vocalische Aussprache gelautet habe, darüber fehlt jede Andeutung. So wäre es z B. von Interesse zu wissen, wie das ganz charakteristische (ם)אנש 16, 5. 17, 11 (sicher das arab. نَاسٌ s. zu 16, 5) ausgesprochen wurde, vermuthlich etwa أُنَاس, wie die entsprechende ältere arab Form.

Andere innerhalb des Stammes, ohne äussern Zusatz, vollzogene Bildungen lassen sich denn doch auch theilweise erkennen, z. B. solche mit vorne eingedrungenem י (also eine Form فَيْعَل) in חימנת 9, 1 (=حَيْمَنَة) s. das., vielleicht auch in חידלת 32, 1.

Ganz besonders wichtig aber ist, dass wir fast mit Sicherheit das arabische Deminutivum im Himjarischen nachweisen können. Eine Spur davon hatte man schon früher in einzelnen Namen, wie جُهَيْنَة [1]) und andern gefunden; ferner spricht dafur *Χόλαιβος* bei dem Verfasser des Periplus maris Erythraei (s. Hudson, S. 139), einem Hauptforscher im südlichen Arabien: *Ὑπέρκειται .... πόλις Σαυή*, (al. *Σάυη* [2]), *τῆς περὶ αὐτὴν Μαφαρίτιδος λεγομένης χώρας· ἔστι δὲ τύραννος καὶ κατοικῶν αὐτὴν Χόλαιβος*. Da dieses *Χόλαιβος* mit Sicherheit dem arab. Deminitiv كُلَيْب entspricht [3]), und anderseits der Verfasser des Periplus durch das wenige Zeilen nachher folgende *Χαριβαήλ* sich als einen zuverlassigen Berichterstatter documentirt, so liegt im Grunde hierin schon ein deutlicher Beweis, dass auch das Sudarabische Deminutivformen kannte. Fur das Himjarische im engern Sinne wird dieser Beweis durch unsere Inschriften vervollständigt, indem Namen wie (ם)קרינ 13, 1. 5. (ם)אשיד 11, 1. wahrscheinlich auch הדים 24, 1, — wenn wir die Regel beachten, dass die Himjarische Schrift sparsam genug ist, selbst lange Vocale, wenn sie nicht wurzelfest sind, nicht zu schreiben, — nicht anders gelesen werden können als: قُرَيْن, أُسَيْد, خُدَيْم (vgl. zu diesem Worte die Erklarung). Diese Deminutivbildung, die sich auch bei den hauranischen Arabern findet [4]), ist einer der schlagendsten Beweise fur den ächt arabischen Charakter der Sprache der Sabäer [5]).

---

1) S. Ritter a. a. O. XIII, 196.

2) S. Müller, Geogr. gr. min. I, 274. (L.)

3) Dies ist die gewohnliche Transcription für das arabische Deminutivum im Griechischen, so *Ὀδαίναθος* (Corp. I. Gr. III, no. 4491. 4507. 4608) = أُذَيْنَة, *Ὄβαιδος* (das. no. 4630) = عُبَيْد, *Ὄναινος* (s. Blau a. a. O. S. 447) = حُنَيْن, *Ζόβαιδος* (C. I. G. no. 4573 u. 4560) = زُبَيْد. Wie man aber bei so schlagenden Beispielen in dem *Βοραιος Χαίβον* (C. I. G. no. 4668) die acht arab Deminutivbildung verkennen kann (wie Meier in dieser Zeitschr. XVII, 620), bleibt unbegreiflich. Wenn daneben auch *Βόρεος* vorkommt, so ist dies eben so gut möglich wie *Ζόβεδος* oder *Ὀδέναθος*.

4) Vgl. Blau in dieser Zeitschr. XV, 450.

5) Ueber eine Spur von Deminutivbildung im Hebräischen s. Olshausen hebr. Gramm. S. 342 u. im Aramäischen s. Nöldeke, Orient u. Occident II, S. 176, vgl. auch unsere Bemerkung in dieser Zeitschr. XIV, S 385. Anm. 3 (L.)

Von den durch äussern Anwuchs entstandenen Formen lassen sich in der schon früher (in dieser Zeitschr. X, 40 fg.) besprochenen Weise viele Substantive nachweisen. Mit der Endung ân (în, ûn) finden sich zahlreiche Eigennamen, theils persönliche, z. B. וצבן 30, A—B. והרן 18, 2. עלהן 21, 1 und dgl. m., theils geographische, wie עמרן (=عَمْرَان) 1, 2. 20, 1. 6. נחלן 6, 2. 10. צנקן 10, 8. רוחן 22, 2. — Noch häufiger sind die durch Vorsetzung gebildeten Formen, und unter diesen treten insbesondere die mit praefigirtem מ stark hervor, z. B. מחרם 4, 15. 18. מהרג 6, 6. מצדק 35, 4. מקם 6, 8 und dgl. m.; mit Femininendung: משימת 9, 7. מכנת Crutt. 1, 3. מירעת 36, 8.

Hieran knüpften wir die Besprechung des **Particips** und **Adjectivs**, so weit die Bildung innerhalb des Worts vorgeht, wobei zum Voraus das für die Form כָּתוּב[1] (ገቡር:) angeführte Beispiel שׁמיר beseitigt werden muss, da nach den neuerdings gefundenen Inschriften diese Deutung unzulässig ist. Dagegen dürfte כבר 13, 13 etwa =كَبِير, vielleicht auch חנא 9, 6 =حَنِىّ, ebenso (ם)שׁרע 27 1 =سَرِيعٌ, als Belege für die Form فعيل gelten.

Das einfache **Nomen agentis** (=فَاعِل) lässt sich nur schwer erkennen. Sicher dürfen als solche Participialformen angesehen werden שׁנא =شانِىء (hebr. שֹׂנֵא) der **Hasser**, **Feind** 18, 10. 20, 7. 31, 5, und an letzter Stelle צר =ضارّ (hebr. צַר) der **Dränger**, **Feind**; sonst giebt uns nur die Vergleichung der himjarischen und sonstiger arabischer Eigennamen einige Anhaltspunkte. Was nun aber die mit מ gebildeten Participialformen betrifft, so zeigen solche zunächst deutlich die beiden Eigennamen מסעד(ם) 23, 1. 4 (=مُسْعِد) und (מודד(ם 20, 4. 7 (etwa =مُوَدِّد). Hieran schliesst sich die Form מעבין 27, 2, wie es scheint auch ein Nom. pr., oder wenigstens Beiname eines Mannes, ohne Zweifel nach Analogie des als Zuname des sabäischen Königs von den Arabern angeführten مُوثَبان zu beurtheilen[2]). Aber überhaupt haben wir noch eine Reihe von Bildungen, bei denen der Stammm nicht bloss durch vorgesetztes מ, sondern auch noch durch hinten hinzutretendes n erweitert ist, z. B. מעלצן 7, 4. משחכן 10, 8. מזנדן in den meisten Inschriften von ʿAmrân. משלכן 30, C—D. מוכלן 10, 6. Freilich lässt sich nicht so bestimmt angeben, ob nicht theilweise das schliessende n hier, wie in andern Fällen, auf den Plural hinweist, z. B. מבאין 27, 3. s. das.

1) S. diese Zeitschr. X, 41.
2) S. d. Erklärung zu 27, 2.

In Formen mit vorgesetztem א erkennen wir, wie schon früher nachgewiesen, die ächt arabische Elativ-Bildung[1]), das Intensivadjectiv, z. B. אשׂעד = أَسْعَدُ 17, 1. ארפט 9, 2. 11, 3. אחֹרף 8, 1. 12. אשׂיב أَشْيَبُ 20, 9. Dagegen ist אנמר(ם) 6, 1. 7, 1. 16, 9 sicher das arabische أَنْمَارٌ (s. zu 6, 1), eine alterthümliche, vermuthlich an den Elativ sich anschliessende, etwas festere Bildung, ebenso auch ארהק(ם) 4, 6. 11 (=أَرْهَاقٌ), s. zu d. St. Hierher gehört wohl auch das seltsame Compositum אכברואקינם 35, 2. 3, dessen erster Theil wenigstens auf ein أَكْبَرُ hinweist.

Endlich ist auch die Nominalbildung mit vorgesetztem י anzuführen, die, wie die Vergleichung mit dem Hebräischen und Phönizischen ergiebt[2]), zu den ältesten Bestandtheilen des Semitismus gehört. Auch für sie liefern die Eigennamen ein sehr bedeutendes Material, z. B. ישׂף 16, 1 (s. das.) ינהב 35, 1. יהצֹב und יאהל das. 5. יחת 32, 3. יארם 12, 1. Das vom Causativ gebildete יהפרע 5, 4 ist wohl gleich dem יפרע 8, 8. 11, ebenso wahrscheinlich יהען und יהשׂמן 33, 1. Es ist hier nicht der Ort die Frage über den Ursprung dieser eigenthumlichen Bildung nach allen Seiten hin zu erörtern, ob sie mit Recht als eine an das Imperfect sich anschliessende betrachtet wird, oder ob dies nur eine scheinbare Aehnlichkeit ist und in derselben eine ganz selbständige Bildung vorliegt. Nach Ewald a. a. O. §. 162, a wäre sie auf ein zu י erweichtes Pronomen, nach Meier (in dieser Zeitschr. XVII, 642. Anm. 1) auf das amharische Relativum የ፡ zurückzuführen. Mir scheint es denn doch keineswegs so ganz sicher zu sein, dass diese Bildung sich nicht ursprünglich an das Imperfect anschliessen sollte. Zunächst ist durch zusammengesetzte Eigennamen die Möglichkeit erwiesen, dass ein ganzer Satz als ein Nomen verwandt werden konnte[3]), warum also nicht auch der allerkürzeste, nur aus einem Worte bestehende Verbalsatz, zumal wenn man an die Leichtigkeit denkt, mit der die ausdrückliche Bezeichnung eines Relativs weggelassen werden kann. Da doch hauptsächlich bei nomm. propr. diese Bildung vorherrschend ist, warum sollte man nicht ebensogut יָרִיב (der) s t r e i t e t, יַעֲקֹב (der) l i s t i g i s t sagen können, wie נְתַנְאֵל (den) G o t t g i e b t? Sodann wäre es seltsam, wenn die Sprache zu verschiedenem Zwecke zufällig ganz dieselben Formen wie z. B. יַעֲקֹב, יְפֻנֶּה u. s. f. gebildet hätte. Insbesondere möchten wir hier im Himjarischen noch auf den Fall aufmerksam machen,

1) Uebrigens ursprünglich wohl auch dem Hebräischen nicht fremd, s. Ewald, Lehrbuch §. 162. b.

2) S. Ewald a. a. O. §. 162, a. Anm. 2.

3) Vgl. Ewald a. a. O. S. 586.

dass wir neben ינף (=يَنُوف), das, wie früher (in dieser Zeitschr. X, S. 51) nachgewiesen wurde, ein Epitheton des sabäischen Königs ist, תנף „die erhabene“ als Epitheton einer weiblichen Gottheit 31, 2. 5. (s. das.) finden. Gewiss erklärt auch der verbale Ursprung jener Formen am leichtesten die Erscheinung, dass sie keine Nunation (Mimation) annehmen.

Gehen wir nun zur Betrachtung der Pluralbildung über, so sind es zunächst die Collectiva oder innern Plurale, die wir als vorherrschenden Ausdruck der Mehrheit in reicher Anzahl vorfinden. In überraschender Menge begegnen uns Beispiele der Form אפעל (hauptsächlich wohl أَفْعَال), so dass man dieselbe ohne Weiteres als die dem Himjarischen vorzugsweise eignende bezeichnen kann [1]), worin sich eine frappante Aehnlichkeit mit dem Aethiopischen zu erkennen giebt. Ausser einigen schon früher (a. a. O.) angeführten Beispielen, die hier wiederkehren, nennen wir אאדנ(ם) von אדן 31, 3. אתמרם 9, 6 u. ö. אחרר(המו) 13, 8. אחלל 8, 6. אשבי ebend. אדכר(ם) 10, 10. אעדר(המו) 35, 2. אפקנ(ם) 17, 7. אקדר(ם) 13, 10. אקני(המו) 25, 5. (vgl. קני(המו) 10, 8.) אמרא(המו) 5, 3 u. ö. (im Singular מרא = أَمْرُؤ). אברת 8, 7. אמלא 16, 7 u. ö. אורת(הו) 20, 5. אולד(ם) 17, 5.

Belege für den äussern Plural, so weit es sich um den status absolutus handelt, sind nicht so leicht mit Sicherheit aufzustellen; wir haben wohl manche auf n schliessende Wörter, aber in mehreren Fallen ist es nach dem Zusammenhange sehr unwahrscheinlich, dass wir es mit der Pluralform zu thun haben, obwohl anderseits auch die fruher von uns angenommene Möglichkeit, dass das n auf ein Pron. I pers. sing. hinweisen konnte, bei der ganzen Art der Ausdrucksweise in den mitgetheilten Inschriften geleugnet werden muss. Während es uns im Folgenden moglich sein wird, auf Grund unserer Inschriften eine Eigenthumlichkeit des Himjarischen, die sich bisher der Deutung entzogen hat, aufzuhellen, stossen wir dagegen hier auf eine neue räthselhatte Erscheinung, welche auch schon bei der Erklärung der Inschriften constatirt worden, z. B. ביתן 31, 3. הגרן 20, 1. 33, 3. auch דהבן 1, 8, die unmöglich Plurale sein können, insbesondere auf eine Reihe von Feminінformen mit angehängtem ן, z. B. קבלתן 30. צריתן 13, 12. הותתן 13, 6. המתן 33, 3. ארבעתן 31, 2; dagegen scheinen Formen wie שעבן 4, 9 u. ö. רבען 20, 6. שבאן 27, 4, ארצן 10, 4 eher Plurale zu sein. Auch für den eigenthümlichen Plural der Numeralia zur Bezeichnung der Zehner, der mit blossem י gebildet wurde, können wir das früher angeführte Beispiel ארבעי 13, 10 = vierzig,

---

1) Der früher (in dieser Zeitschr. X, 42) nachgewiesene innere Plural ולד(הו) neben אולדם scheint auch 29, 7 wiederzukehren.

wieder anführen, das vollends dadurch gesichert ist, dass wir daneben die Form ארבעת = vier 37, 1 nachweisen können, aber merkwurdigerweise finden wir neben עשרי auch עשרן 31, 2 (s. das.). Mit ziemlicher Sicherheit lässt sich der Feminin-Plural nachweisen; wenn wir nämlich neben der wiederkehrenden Formel אדנם | ומקמם z. B. 6, 8. 11 einmal lesen: אאדנם | ומקימתם 31, 4, so ist klar, dass מקימתם so gut wie אאדנם ein Plural sein muss; da nun eine innere Pluralform مَقْيَمَة vom arabischen Standpunkte aus nicht wahrscheinlich ist, so wird man auf eine Femininendung ât schliessen durfen. Dahin gehort auch vielleicht מהרגת 8, 6, das statt des sonstigen מהרג neben mehreren Pluralen steht.

Bei dem Status constructus des Plurals herrscht entschieden die Endung י, also die hebräische und aramäische Form vor, z. B. von dem obengenannten status absolutus מלכן findet sich מלכי 35, 5. בעלי allein und mit Suffixen 26. 5. 10, 6 (neben אבעל, אבעלהו 17, 8. 31. 3. 36, 5); ferner (מראי(המי 35, 5, neben (אמראי(המו das. 3 u. ö. und dem Singular (מרא המי 8, 7; אלהי 29, 6 ganz entschieden stat. cstr. Plur. von אלה Gott (vgl. אלההמו 32, 4) = hebr. אֱלֹהֵי, wozu wohl als stat. absol. אלהן Ḥ. G. 1, 5 gehort, wenn anders so zu lesen ist. Ferner zeigt einen stat. cstr. plur. das כחפריהן Wr. Z. 4 und sehr häufig אחי (immer mit Suffixen אחיהו oder אחיהמו, z. B. 1, 1. 9, 1 u. ö., im Singular אח mit Suffix אחהי 19, 1 und Fr. LV, 7). Am häufigsten haben wir den stat. cstr. des Wortes בן, und zwar, wie dies schon früher die Fresnel'schen Inschriften zeigten, in der doppelten Form בני und בנו. Dies ist zunächst schon darum wichtig, weil wir daraus sehen, dass bereits das Himjarische die zweifache Vocalaussprache, durch welche das Arabische den Nominativ von den casus obliqui im Plural unterschied, gekannt hat; nur fragt es sich, ob dasselbe auch wirklich die beiden Formen gerade zur Bezeichnung der verschiedenen Casus angewandt hat. Aus einer genauen Betrachtung der einzelnen Beispiele ergiebt sich Folgendes, was somit fur das betreffende Stadium der arabischen Sprachentwickelung als Regel gelten kann:

1) Wo es sich um einen casus obliquus handelt, steht regelmässig die Form mit î oder ê, nie die mit û schliessende, also immer לבני, oder allein als Genitiv (möglicherweise Accusativ) בני 10, 11. 20, 5. 9. 22, 1 (ebenso als Genitiv מלכי 35, 5).

2) In Verbindung mit Suffixen wird immer die mit י schliessende Form gebraucht, sowohl im casus rectus als im casus obliquus, so z. B. häufig neben dem Hauptsubject der Inschriften: ובניהו (ובניהמו) oder ואחיהו (ואחיהמו).

3) Die Endung û erscheint somit nur im Nominativ ohne Suffix (z. B. 1, 1: בנו neben ואחיהו); dass in diesem Falle auch בני stände, dafur wird sich kein ganz sicheres Beispiel nachweisen

lassen. Allerdings möchte man annehmen, dass 35, 1 (s. zur Stelle) ein בני Nominativ wäre, doch lässt sich dies bei dem fragmentarischen Charakter der Inschrift nicht beweisen[1]: jedenfalls ist es bemerkenswerth, dass dieselbe Z. 4 בנו und dagegen Z. 5 wieder בני hat. Dieses entschiedene Vorherrschen der auf î (ai, ê) schliessenden Form lässt im Zusammenhange mit der Betrachtung desselben stat. constr. plur. im Hebräischen und Aramäischen darauf schliessen, dass die Form auf î die ältere war und erst später zur Unterscheidung der Casus das û zu Hülfe genommen wurde; ähnlich wie im arabischen Dual die ursprüngliche semitische Form zum casus obliquus und im Nominativ zum Unterschiede eine neue Form angewendet wurde[2].

Diese Endung auf י für den stat. constr. plur. zeigt sich aber als eine im Himjarischen so fest eingewurzelte Bildung, dass sie merkwürdigerweise, wenigstens in gewissen Mundarten, auch beim stat. cstr. plur. der F e m i n i n a in Anwendung kam, daher der Femininendung t angehängt werden konnte; so zweimal 29, 5. 6 אלהתי, wo im zweiten Falle aus dem daneben stehenden אלתי und dem ganzen Zusammenhange ganz sicher hervorgeht, dass es ein stat. constr. ist, in der Bedeutung „die Göttinnen von . . . .“ (s. zu dieser Stelle in dieser Zeitschr. XIX, S. 251.) Noch verdient in Hinsicht auf die Pluralbezeichnung eine ganz seltsame Erscheinung unsere Aufmerksamkeit. Es sind dies einzelne Beispiele, wo an einen am vorgesetzten א erkennbaren innern Plural (Collectiv) noch eine äussere Pluralbildung sich anhängt, so אשרן 4, 14. 19. vgl. אשעבן Fr. LVI, 8. 9, von welchem Worte wir einerseits אשעב(המו) Ḥ. Ġ. 1, 7, anderseits שעבן 4, 9 finden; ferner אמלכן 35, 3 und אשבאן das., und insbesondere ganz direct um vom Masculinum eines Collectivums das entsprechende Femininum zu unterscheiden, und zwar neben einander, אחררהמו und אחררתהמו 13, 8 (s. zu dieser Stelle); endlich noch eine ganz merkwürdige, durch das schon oben berührte tân erweiterte Form אקנירן 20, 3 (s. das.), neben einem einfachen אקני(המו) 25, 5.

Haben wir nun bei der äussern Pluralbildung bereits die Form des status constructus besprochen, so fragt es sich, ob im Himjarischen sich keine Spuren finden von einem Bestreben, auch beim Singular (und innern Plural) den status absolutus vom status constructus zu unterscheiden? Diese Frage kann jetzt aus dem uns vorliegenden Material entschieden bejaht werden, und zwar ist das Himjarische der Hauptsache nach in derselben Weise verfahren, wie das Ara-

---

1) Eigenthümlich aber ist 18, 1—3: להיעתת | ובניהו | תובאל | ואחיהו | ובניהמו | בנו | והרן | בני | מרתדם, wo das letzte בני denn doch dem vorhergehenden בנו parallel zu stehen scheint, und kaum anders denn als Nominativ gefasst werden kann.

2) Vgl. **E w a l d**, Gramm. arab. I, §. 334. Anm 1.

bische. Es führt uns dies zur Besprechung der Eigenthümlichkeit d e s d e m N o m e n s i c h a n h ä n g e n d e n e n c l i t i s c h e n m (M i m a t i o n).

Habe ich früher (in dieser Zeitschr. X, S. 42) die Andeutung ausgesprochen, dass das m ein Zeichen des Genitivs sein könnte, so muss ich dies jetzt, da es offenbar sich zeigt, dass dasselbe für alle Casus gebraucht wird, entschieden für unrichtig halten. Aus einer genaueren Betrachtung der überaus zahlreichen (mehr als hundert) Beispiele in unsern Inschriften geht mit vollständiger Sicherheit hervor — und es darf dies gewiss als eins der fur die semitische Sprachgeschichte wichtigsten aus unsern Inschriften sich ergebenden Resultate betrachtet werden —, dass dieses schliessende m fast durchaus dem arabischen Tanwîn entspricht und sich somit als der stärkere consonantische Laut darstellt, aus dem erst der im Arabischen an die Vocal-Endung des Nomen sich anhangende, nicht einmal mehr in der Schrift consonantisch ausgedruckte Nasallaut abgeschwächt ist.

1. Die Fälle nämlich, in welchen dieses schliessende m vorkommt, fur das wir der Kürze halber die in der assyrischen Grammatik [1]) nach Analogie des Arabischen gut gewählte Bezeichnung M i m a t i o n entlehnen, entsprechen, so weit sich erkennen lässt, so ziemlich genau denen, wo die Araber das Tanwîn gesprochen haben. Es scheint soviel wie gewiss zu sein, dass es dieselben (d. h. die weitaus meisten) N o m i n a l f o r m e n sind, bei welchen im Himjarischen die Mimation, wie im Arabischen die Nunation, ü b e r - h a u p t zur Anwendung kommen kann. Zunachst sind es die Nominalbildungen einfachster Art, oder wenigstens ohne äussern Zusatz, welche das m annehmen, z. B. שמשם = شَمْسٌ (resp. شَمْسٍ), אדנם = أُذُنٌ (oder auch Genit. und Accusat.), הורם = ثَوْرٌ, והבם = وَهْبٌ, עבדם = عَبْدٌ, ותרם = وَتْرٌ, אושם = أَوْسٌ; Infinitive wie ופים وَفْىٌ, רצים etwa = رِضًى. Ebenso F e m i n i n a: נעמתם = نِعْمَةٌ, מקימתם = ? مقيمات u. dergl. m., und D e m i n u t i v a: קרינם = قُرَيْنٌ, אשידם = أُسَيْدٌ. Andere durch Consonanten-Schärfung oder Vocaldehnung entsandene Formen sind: רבבם = رَبَابٌ, שריעם = سَرِيعٌ, בכלם = بَكَالٌ, שנאם = شَانِئٌ; von Stämmen mit äusserem Zusatz: מקמם = مَقَامٌ, מודדם = مَوَدَّدٌ, מרתדם = مَرْثَدٌ, מ עדם = مَسْعُودٌ.

1) Vgl Oppert, Éléments de la grammaire Assyrienne (Separatabdruck aus dem Journal Asiatique 1860. 1.) §. 30 ff.

Daneben kommen nun vier sehr charakteristische, durchaus dem Arabischen entsprechende Fälle vor, welche keine Mimation zulassen: a) der Elativ, z. B. אשׂעד = أَسْعَدُ, אשׂיב = أَشْيَبُ, אדם = آدَمُ, ebenso אחרף, אצלם, ארפם; wogegen dann wiederum ganz bezeichnend: אנמרם = أَنْمَارٌ, und gewiss auch ganz sicher ארדקם nicht = أَرْدَقُ, sondern = أَرْوَاقٌ. b) Soviel sich beurtheilen lässt, ebenso ganz consequent wie im Arabischen die nomina propria von einer der Imperfectformen, z. B. יפרע (יהפרע), יאחל, ינהב, ישׂף, יחת, יאחס, יקב, יחצב, ינף (auch תנף = تَنُوفُ vgl. تَنْدُمُ), dagegen allerdings יהעם möglicherweise = يَنْبَعُ, s. zu 12, 10, wenn anders die Ableitung fest stände. c) Insbesondere abermals dem Arabischen entsprechend die nomina propria mit Femininendung, z. B. שׂמרת 7, 1. הינמת 8, 1. תידלת 32, 1. כלבת 19, 2. הופעלת 29, 2. המעהת 30, A—B. לחיעהת 18, 1 und 35, d. קשׂבת 20, 2 (dieses letztere Name eines Weibes), שׂבות Sabota, Name einer Localität 29. 6. d) Endlich auch meistens nomina, insbesondere nomm. propria auf ן d. h. ân (ûn, în), also z. B. עמרן, רותן, צנקן, יצבן, יהרן, עלהן, פוקמן, דאין und dgl. m. Dagegen kommt allerdings vor בעדנם in der Verbindung בעדנם | דת, Name einer Gottheit, wo sehr wahrscheinlich ist, dass בעדן eine Localität ist: 32. 4. 33, 4 und Fr. LV und LVI (vielleicht zu vergleichen 35, 6: | חמרנם דגבאנם); dagegen immer צחרן | דת oder בענת und דרידן; man wird also annehmen müssen, dass hier der Sprachgebrauch sich noch nicht so fixirt hatte, wie im Arabischen bei den nomm. propr.; während bekanntlich das Arabische hinsichtlich der Appellativa mit der Endung ـَانُ ebenfalls diesen Unterschied macht.

Hinsichtlich der zusammengesetzten Eigennamen ist zu bemerken: 1) Diejenigen, von denen man annehmen darf, dass die Zusammensetzung einen kurzen Satz bildet, haben keine Mimation, also z. B. יקהמלך, ישׂהרמלך, יכרבמלך u. dgl.; eine Ausnahme macht nur אלדאמרם 36, 2, wo es wenigstens kaum anders denkbar ist, als dass אמר Nominativ eines Satzchens ist (s. zu dieser St.). 2) Bei den auf dem status constructus beruhenden Verbindungen, kommt es lediglich darauf an, ob das im Genitiv stehende Nomen der Mimation fähig ist, z. B. עבדכללם (Rödiger Ṣan. 1 =) Fr. III, עבדשׂמשׂם = عَبْدُ شَمْسٍ 10, 1; dagegen שׂעדלה Saʿdilâh 4, 1. 17 und והבאל وَهْبِيل, תובאל = Taub-îl (êl), und so in den mannigfachen Zusammensetzungen mit אל, woraus man wohl den Schluss ziehen darf, dass אל und אלה überhaupt keine Mimation annahmen.

Haben wir hier die Anwendung des מ bei gewissen himjarischen eigenthumlichen Sprachformen verfolgt, so finden wir wieder vollkommene Uebereinstimmung mit dem Arabischen bei Collectiven. Es zeigen uns zahlreiche Beispiele, dass die himjarischen inneren Plurale der Bildung אפעל die fragliche Endung annehmen, so gut wie die entsprechenden arabischen أَفْعُلٌ und أَفْعَالٌ. So lautet vom Singular ולדם 35, 4 der Plural אולדם, z. B. 10, 10. 17, 5, und von אדנם 6, 8 = אאדנם 31, 4. Aehnliche Fälle sind אחמרם 11, 7. 17, 7. אפקלם 17, 7. אקדרם 13, 10.

Dagegen fällt die Mimation ganz wie das arabische Tanwîn — und dies ist ein ganz unzweifelhaftes Zeugniss fur die Bedeutung dieser sprachlichen Erscheinung — immer hinweg, w e n n e i n W o r t i m s t a t u s c o n s t r u c t u s steht; so sagt man z. B. im stat. absol. עבדם (عَبْدٌ), dagegen עבדשמשם = عَبْدُ شَمْسٍ; ferner אושם, dagegen אושאל; והבם, dagegen stat. cstr. והבאל; ופים im stat. absol., dagegen ופי | ביתן „fur Erhaltung des Hauses“; רצים, aber im stat. cstr. רצי | אמראהמו „Begnadigung ihrer Männer“ 10, 10, (vgl. 12, 9); חרפם, aber בחרף 1, 9 u. ö.; מקמם, dagegen מקם | אלמקה 16, 6. 20, 9; אדנם und באדן | שין 29, 4—5; אנשם 17, 11 und אנש 16, 5. Auch das Collectivum mit folgendem Genitiv verliert das m, z. B. 36, 5: אבעל | ביתהמו. Dasselbe gilt, wie sich von selbst versteht, wo der Genitiv durch ein angehängtes Suffix vertreten ist, z. B. עבדהו „sein Knecht,“ שנאהמו „ihr Feind“ 31, 5, neben שנאם 18, 10. 20, 4; שעבהמו 1, 2, und שעבם Fr. XI, 7. תורהו 7, 5 und תורם 1, 11. 10, 3. 13, 9; צדקהמו und צדקם, שינהמו 1, 4 und שימם Fr. XI, 3. 4, und zu dem oben genannten ופים: ופיהו, ופיהמו, und von Pluralen neben אולדם, אחמרם, אקדרם und dgl.: אבעלהו, אשרהמו, אמראהמו, אקניהמו, אעדרהמו, אורתהו. Nur in dem Satze 8, 6: מהרגת | ואחלל | ואשבי könnte man zweifelhaft sein, ob sich die Form irgendwie als stat. cstr. erklären lasst; jedenfalls kann dies, so lange keine sichere Erklärung gegeben ist, nicht als Beweis gelten, dass das m auch ohne stat. cstr. wegfallen kann. Auch widersprechen in keiner Weise der aus unsern Inschriften abstrahirten Regel die Beispiele (ב)אמלא 16. 7. 23, 1. 4. 27, 10 und (ב)משאל 12, 5 (vgl. dagegen במשאלם 1, 5 u. Fr. LV, 3, und fast immer mit Suffix (ב)משאלהו)), wo zwar kein Genitiv, wohl aber ein Relativsatz ohne Relativpartikel folgt und also der stat. cstr. nach Analogie dessen, was im Hebräischen in solchen Fällen vorkommt (vgl. E w a l d's Lehrbuch §. 332, c), zu beurtheilen ist. Nur in einem, freilich nicht unwesentlichen Punkte, kann das Gesetz der Anwendung der himjarischen Mimation und der arabischen Nunation nicht übereinstimmen. Wenn nämlich das Tanwîn auch bei dem durch den Artikel determinirten Worte abfällt — nach meiner Ansicht, aus

dem einfachen Grunde, weil das Gewicht, das so vorne an das Wort angehängt wird, eine Erleichterung nach hinten herbeiführt, ähnlich wie beim Elativ — und das Tanwîn somit recht eigentlich das Zeichen der Indeterminirtheit ist, so muss sich dies bei dem Himjarischen anders verhalten, da es, wie nachher noch weiter ausgeführt werden soll, keinen Artikel hat; daher findet sich die Mimation, ebensowohl bei dem determinirten, als bei dem nicht determinirten Wort. So bedeutet במשאלם 1, 5 (vgl. Fr. LV, 3) unzweifelhaft gewiss „die Bitte," ebenso שנאם 18, 10. 20, 7 „der Feind, Hasser," שעבם Fr. 11, 7 „der Stamm," dagegen z. B. אולדם 17, 5 u. ö. ohne allen Zweifel „Kinder", nicht „die Kinder", und כל | אנשם wie كُلّ النَّاس.

Darf nun die wesentliche Identität dieses angehängten m mit dem arabischen Tanwîn schon durch die Vergleichung ihres beiderseitigen Gebrauchs als feststehend angesehen werden, so fragt sich noch, ob nicht noch weitere ausdrückliche Beweise dafür beigebracht werden können. Zunächst lässt sich darauf verweisen, dass in unsern Inschriften ein paar Mal das m in n übergegangen zu sein scheint. So lesen wir 36, 6 הנאן genau in derselben Verbindung, in welcher drei Mal: 9, 6. 17, 6. 18, 9 הנאם steht; ferner findet sich 13, 7 צריחם, dagegen ebendaselbst Z. 12 צריחן, und ähnliche Fälle bei Femininendungen, wie חדתתן das. Z. 7; indessen bleibt hier immerhin eine andere Erklärung offen [1]; aber fast mit Sicherheit wird man als Beweis dafür א־בעתן 31, 2 anführen dürfen, wo dann, ganz in arabischer Weise, das die Einer darstellende Zahlwort declinirt den Zehnern vorangeht [2]).

Interessant aber ist, dass sich bei den Arabern noch einige Erinnerung an die Bedeutung dieses m erhalten hat. Es ist sehr bemerkenswerth, dass Blau in seiner Abhandlung: Zur hauranischen Alterthumskunde (in dieser Zeitschr. XV, S. 453) nicht nur die Mimation auch in den hauranischen Inschriften, sondern auch eine interessante Stelle bei Albakrî nachweist, die bei Juynboll Marâṣid II, 174 angeführt ist [3]), wobei freilich sowohl von Albakrî, der nun das durch die Endung m (oder vielmehr um, am) verlängerte Wort noch mit der Nunation versieht, als auch von Blau, wenn er die Endung als Zeichen des Nominativs im Singularis ansieht, die eigentliche Bedeutung dieser sprachlichen Erscheinung verkannt

---

1) S. zu 9, 6, ferner zu 29, 5 (S 251 fg.) u. 30 G. (L.)

2) Das משאלן 13, 11 passt sich vielleicht dem vorangehenden דן an.

3) Vgl auch Wüstenfeld, Register S. 48 unter „Afra' ben el-Hameisa'" und Ibn Doraid bei Freytag Lex s. v. كُعْسُمٌ und dessen Einleitung in das Studium des Arabischen S. 119, wo von Djauhari bemerkt ist, dass das m nach himjarischem Gebrauche angehangt sei. (L.)

wird [1]). Dagegen geht aus jener Stelle soviel deutlich hervor, dass die Araber bei solchen Wörtern wie صَيْكَم, تَلْقَم das m als ein specifisch himjarisches ميم الزيادة („وحمير تزيد الميم") betrachten. Uebrigens finden sich Andeutungen, dass man derartige Nominalbildungen auch ausserhalb des specifisch himjarischen Kreises, als dem Altarabischen nicht fremd, betrachtete. So führt Ibn Duraid Kitâb al-iśt. S. ٢. bei dem Namen شَثْعَم an, es sei eine doppelte Ableitung möglich, wovon die erste wäre: من الشَّعَث والميم زايدة كما قالوا زُرْقُم وسْتَهُم من الزرق وعظم الاست.

Dies führt uns auf die Frage, ob von dieser charakteristischen Nominalbildung auch sonst auf semitischem Boden sich Spuren finden. Hier ist es zunächst wieder das Hebräische, bei dem wir uns überhaupt, wo es sich um Alterthümliches handelt, selten umsonst umsehen, welches in der That sehr alte Nominal- und besonders Adjectivbildungen, wie Ewald [2]) mit Recht bemerkt, auf âm und ôm bietet, wie עֵירֹם, אוּלָם, אֲחֻזָּם, עֲרָקָם, סֻלָּם, vgl. auch מַלְכָּם, כִּמְהָם neben כִּמְהָן (ein Nomen, das allein auf n auslautet), sowie in den Adverbialbildungen יוֹמָם [3]), דּוּמָם, אָמְנָם, רֵיקָם,

---

1) Wenn Herr Blau bemerkt, dass die himjarischen Eigennamen mit schliessendem m von mir noch mit einem Fragezeichen bezeichnet seien (was übrigens nur einmal in d. Zeitschr. X, S. 51 der Fall ist), so hatte dies nicht den Sinn, dass ich die Erscheinung ignorirte, sondern nur, dass ich über ihre Erklärung noch im Zweifel war.

2) Lehrbuch d. hebr. Spr. §. 163, f.

3) Aus dem Gesagten geht hervor, dass wir יוֹמָם nicht ohne Weiteres als identisch mit يَوْمًا nehmen möchten, wogegen Ewald (a. a. O. S. 455. Anm. 1) sich mit Recht erklärt; dass aber anderseits doch beides, wie das Himjarische zeigt, zusammenhängt, lässt sich nicht leugnen.

[Wir erlauben uns hier einige Worte von Munk aus seinem Werke: Notice sur Abou'l-Walid Merwan Ibn-Djana'h, Paris 1851 (extrait du Journal Asiatique 1850) p. 113. Note 1. hierher zu setzen: „Je ne doute pas que ce (sc. la terminaison adverbiale ָם) ne soit là un reste de la déclinaison qui avait existé autrefois dans l'hébreu, ou bien dans la langue primitive d'où dérivaient à la fois l'hébreu et l'arabe. L'accusatif ָם , en arabe ًا , s'est conservé comme forme adverbiale, de même que dans l'arabe vulgaire; car, en général, l'hébreu a beaucoup plus de rapports avec l'arabe vulgaire qu'avec l'arabe littéral, comme j'aurai peut-être l'occasion de le montrer ailleurs, et il en résulte que ce que nous appelons l'arabe vulgaire est également un dialecte fort ancien. Nous trouvons souvent dans les terminaisons grammaticales de l'hébreu un ם, là où l'arabe présente un ن, par exemple au duel ַיִם – et َيْنِ –, et au pluriel ִים et ِينَ –; de même l'articulation nasale de la déclinaison qui en arabe est représentée par n, l'était en hébreu par m, et ce que dans la grammaire arabe

פִּתְאֹם [1]), — Erscheinungen, die offenbar auf denselben Ursprung zurückzuführen sind, nur dass freilich jenes m, welches im Himjarischen eine lose, je nach der syntactischen Stellung des Wortes hinzutretende oder wieder wegfallende Endung fast aller nomina ist, hier als fest sich anhängender Zusatz für gewisse Nomina erscheint. Ebenderselben Nominal- und besonders Adjectivendung auf âm begegnen wir, worauf Ewald (a. a. O. S. 368, Anm. 1.) aufmerksam macht, auch noch im Amharischen (s. Isenberg, Grammar of the Amharic language p. 33). Doch die entscheidendste Parallele scheint uns die jüngst erworbene Provinz des semitischen Sprachgebiets, die jetzt wohl als unzweifelhafte Eroberung betrachtet werden darf, bieten zu wollen. Die assyrische Grammatik [2]) weist nämlich die Mimation als eine ursprüngliche Form nach, in der das Assyrische (und, wie weiter angenommen wird, das Semitische uberhaupt [3]), die Determination des Substantivs ausdruckte, und zwar mit Unterscheidung der drei Casus: Nominativ um, Genitiv im, Accusativ am (קַרְנֻם, קַרְנִם, קַרְנַם), welche Endungen aber sich schon im 13. Jahrhundert v. Chr. zu אֻ־, אִ־, אַ־ abgeschliffen haben, worin denn einerseits die Quelle des status emphaticus im Aramäischen nachgewiesen wird, (nur dass freilich dabei die Casusunterschiede verloren gingen und der dem א homogene a-Laut verblieb), während anderseits, sowohl in der verschiedenen Vocalisation der Casus, als besonders in dem charakteristischen m die Identität mit der himjarischen Mimation nicht zu verkennen ist und der Zusammenhang mit dem Arabischen (Casusbildung und Tanwîn) sich herausstellen würde. Nur möchte — die Richtigkeit dieser Resultate der assyrischen

---

on est convenu d'appeler la nunation (تنوين), on pourrait l'appeler, dans la grammaire hébraïque, la mimation. Seulement, comme en hébreu on écrit toujours selon la prononciation, on a écrit le ם, tandis qu'en arabe le ن était sousentendu, et plus tard les grammairiens l'indiquaient en redoublant le signe de la voyelle (ـٌ, ـٍ, ـًا). Ainsi יוֹמָם est absolument la même forme que يَوْمًا, et ce même accusatif adverbial se trouve dans חִנָּם „gratuitement“ (de חֵן), רֵיקָם „vide“, אָמְנָם „en vérité“ (de אָמֵן).“ Auf solche Weise erklärt der genannte Gelehrte schwierige Bibelstellen, wie Ps. 65, 10 (תְּגִלֶנָּה), Hiob 24, 16 (יוֹמָם), Gen. 20, 12 (אָמְנָה = אָמְנָם), die man a. a. O. selbst nachlesen mag. Früher schon hat Dernburg in „Orientalia“ Bd. I, welches Werk mir jetzt nicht zur Hand ist, auf diese sprachliche Erscheinung aufmerksam gemacht.] (L.)

1) S. Ewald a. a. O. §. 204, b.

2) S. Oppert a. a. O.

3) Wir möchten auch auf nomina propria im Phönizischen in dieser Beziehung hinweisen, wie ארש und ארשם (Aris bei Cic. pro Scauro §. 14. 18), ברם vgl. ברא, זיבקם, vgl. זיבקא und זיוג, ילגם vgl. ילק, חרם u חר. Den Stellennachweis giebt unser phön. Wörterbuch. (L.)

Forschung vorausgesetzt — noch auf Eins hinzuweisen sein. So einleuchtend dieser Zusammenhang der assyrischen Mimation mit dem aramaischen status emphaticus und mit der arabischen Nunation scheint, muss es doch sofort als ein ganz eigenthümliches, fast launenhaftes Spiel der semitischen Sprachentwickelung auffallen, dass im Wesentlichen dasselbe Mittel, das im Assyrischen und Aramäischen (als Mimation oder status emphaticus) zur Bezeichnung der Determination diente, im Arabischen (als Tanwîn) zur Bezeichnung der Indetermination verwandt wird. Hier würde nun etwa das Himjarische als ergänzendes und diesen eigenthümlichen Widerspruch erklärendes Mittelglied dazwischen treten, sofern hier die Mimation überhaupt als Nominalendung in den meisten Nominalformen, sowohl im Fall der Determination, als in dem der Nichtdetermination angehängt erscheint. Ueberdies dürfte dies denn auch, zumal wenn man den Uebergang dieser Endung zu einem fest sich anhängenden Zusatz in den oben angeführten hebräischen Nominalbildungen bedenkt, das Ursprüngliche sein; von hier aus geschah dann, wo sich das Bedurfniss regte, die Determination in besonderer Weise anzuzeigen, ein doppelter Schritt: einerseits benutzte man im Assyrischen die Endung m (um, im, am) und das daraus abgeschwachte א, ebenso dem entsprechend im Aramäischen das א, als ausschliessliches Kennzeichen des determinirten Nomen, anderseits liess das Arabische, nachdem es, um denselben Zweck zu erreichen, angefangen hatte ein altes Pronomen zu verwenden, bei dem nach vorne bedeutend verstarkten Nomen hinten die aus eben derselben alten Nominalendung enstandene Nunation fallen, und behielt dieselbe (da man nämlich auch im status const. — so gut wie im Assyrischen, Aramäischen und Himjarischen —, weil die Kraft der Sprache vorwärts zum ergänzenden Nomen im Genitiv eilt [1]), für sie keinen Platz hatte) nur noch im Falle der Nichtdetermination des Nomen bei.

Was den Ursprung dieser eigenthümlichen Nominalbildung auf m betrifft, so ist es bei einer so alterthümlichen und im Ganzen doch so einzeln stehenden sprachlichen Erscheinung kaum möglich einigermassen sicher zu gehen; doch möchte die Vermuthung erlaubt sein, dass dieses hinten sich anhängende m im Wesentlichen dasselbe ist oder derselben Quelle entspringt, wie jenes in allen semitischen Sprachen als Vorsatz zur Bildung von Nominalformen verwendete m, und somit auf den bekannten Pronominalstamm (m a n, m a, m i) zurückzuführen wäre (vgl. E w a l d's Lehrb. d. hebr. Spr. §. 160, a), indem der Begriff der Wurzel durch den Neben-

1) Diese Verkürzung des Nomen im stat. cstr., wodurch der Nachdruck auf das folgende Nomen, den Genitiv fällt, zeigt uns im Wesentlichen dasselbe, was die arab. Grammatik will, wenn sie das nomen regens أَلْمُضَاف und das rectum أَلْمُضَاف إِلَيْه nennt.

begriff: „einer, etwas“ seine nominelle Zuspitzung erhält, so dass denn doch Albakrî, wenn er an der genannten Stelle Marâṣ. II, S. ١٠٤ die Erweiterung von تلف zu تلفم durch ein hinzugetretenes مَا erklärt, worauf dann als zur Erleichterung der Aussprache das ا weggelassen worden sei: كان اسمه تلف ثم زيدت اليه ما فقيل تلف ما [1]) ثم خُفِّف فقيل تلفم das Richtige getroffen hätte, nur dass er diese Bildung erst als eine spätere zu betrachten scheint.

Schliesslich würde sich noch fragen, wie das Himjarische diese Endung ausgesprochen, und insbesondere, ob es bereits die Casus durch v e r s c h i e d e n e V o c a l i s a t i o n bezeichnet hat? In dieser Beziehung müssen uns die Inschriften im Stich lassen, da sie gewöhnlich selbst die langen Vocale nicht bezeichnen. Nur einmal finden wir eine Abweichung von dieser Regel und damit zugleich einen sehr erwünschten Aufschluss über die Aussprache jener Endung. Wir lesen nämlich 17, 6 ganz unzweifelhaft אדכרום neben אולדם, während dieselbe Form in derselben überhaupt öfter wiederkehrenden Phrase 10, 10. 18, 8 ohne ו = אדכרם ist [2]). Hieraus ergiebt sich mit vollkommener Sicherheit dass a ḏ k a r u m zu lesen ist. Nun kann es durchaus nicht dem mindesten Zweifel unterworfen sein, dass אדכרום (אדכרם), sowie die andern parallel stehenden Wörter hier und in den verwandten Stellen, als Accusative aufzufassen sind; wir hätten somit anzunehmen, dass das Nomen mit der Mimation, also Singular und Collectiv, indeclinabel war und daher immer als ûm gesprochen wurde, oder dass wenigstens eine Unterscheidung der Casus noch nicht fest eingeführt war, womit merkwürdigerweise übereinstimmt, was B o t t a (Relation d'un voyage dans le Yemen, Paris 1841, p. 141) mittheilt, dass im südlichen Arabien (doch wohl nur in gewissen Gegenden) das Nomen überhaupt ohne Unterschied der Casus mit der vocalischen Endung o gesprochen werde, derselbe Laut, der auch im Nabathäischen und zwar meist indeclinabel erscheint [3]). Erinnern wir uns wie dies von uns oben über die Casusverhältnisse des äussern Plurals (besonders über בנו und בני) festgestellt wurde (womit zugleich der aus der Inschrift bei Wilson V schon früher, in dieser Zeitschrift X, S. 47, mit ziemlicher Sicherheit nachgewiesene Genitiv די = ذِى verglichen werden kann), so bekommen wir die eigen-

---

1) Besser wohl تلفما zusammenzuschreiben.

2) So beurtheile ich auch Crutt. fr. 1, 8: אחמום, indem ich, wegen des vorhergehenden עדהמי, das auch Z. 6 zu שעדהמו zu erganzen ist, unter Vergleichung von uns. Inschr. 9, 6: אחמרם | שעדהמו | ול (vgl. 10, 10. 11, 7) lese: אחמרום; das ר ist nach מ ausgefallen, wie bei מריב Fr. LIV (vgl. diese Zeitschr. X, S. 70).

3) S. E w a l d a. a. O. S. 450, Anm. 1

thümliche, aber nicht zu bezweifelnde Erscheinung, dass das Himjarische einerseits im äussern Plural (stat. cstr.) eine Endung î, ê hat, die immer für die casus obliqui, unter Umständen aber auch für den Nominativ neben û gebraucht wurde; anderseits (bei der Mimation) eine Endung des Nomen mit dem Vocal û aussprach, nicht bloss im Nominativ, sondern auch im casus obliquus. Es ist also hier das ganz deutlich vorhanden, was Meier (über die nabathäischen Inschriften in dieser Zeitschr. XVII, S. 601) in der Erklärung von Tuch und Blau so anstössig findet[1]). Für das Himjarische hellt sich uns die Sache einfach so auf, dass wir einerseits als den ursprünglichen Auslaut des Nomen im Singular (wie des Collectivums) u oder vielmehr ûm haben, während anderseits für den Plural oder status constr. der Laut î oder ê der ältere zu sein scheint, den erst später im Nominativ die Aussprache mit û verdrängte. Ohne Mimation können die himjarischen Nomina jedenfalls nicht mit dem langen Vocal ausgesprochen worden sein, denn dieser wäre ausgedrückt worden.

Auch für die Kenntniss des pronominalen Theils der himjarischen Sprache sind unsere Inschriften von Bedeutung. Zu-

1) Wahrscheinlich darf die in den nabathäischen Inschriften oder überhaupt die im Syrischen und Arabischen sich findende Endung û als eine Abkürzung eines alten Nominalzusatzes ûm, woraus auch das Tanwîn entstanden, angesehen werden, und stände nach dem Obigen somit auf gleicher Linie mit dem status emphaticus. So ist denn also גַּשְׁמוּ = גֶּשֶׁם, und steht nicht, wie Meier (a. a. O. S. 605) will, für die abgeleitete Form גַּשְׁמוּן (arab. جُشْمان). Wie undenkbar ist es überhaupt, dass ein und dasselbe Individuum, das einmal Neh 2, 19. 6, 1. 2 den Namen גֶּשֶׁם = Körper führt, das andere Mal Neh. 6, 6 den Namen des Körperlichen führen sollte! Eben so wenig ist ein כַּלְבּוּ = כֶּלֶב (a. a. O. S. 611), sondern = כֶּלֶב, كَلْبٌ (das *ου* bei *Χάλβου*, wie bei *Ἀλμοβακκέρου*, ist ja ganz einfach das Genitivzeichen und beweist so wenig, wie das *ο* bei *Αὔσος* (a. a. O. S. 605) für eine Aussprache אֻוּשׁוּ!) Wie mit גֶּשֶׁם und גַּשְׁמוּ, verhält es sich mit יֶתֶר und יִתְרוּ, wo ich auch nicht mit Meier (S. 603) zweierlei Nominalbildungen erkenne, sondern nur eine Spur jener alten Nominalbildung. Diese hing der nabathäische Dialekt auch bei den Namen, die er mit dem arabischen Artikel versehen, in der Regel an und liess sie, wie es scheint, nur beim stat. constr. fallen (vgl. Nöldeke in d. Ztschr. XVII, S. 706. Anm. 1), und ebenso bei Adjectiven mit femininaler Endung, also ähnlich wie das Himjarische mit der Mimation verfuhr. Beim Genitiv nun wurde bei jenen acht arabischen Eigennamen, die uns in den sinaitischen Inschriften begegnen, das eine Mal die arabische Genitivform copirt, wie תים אלהי, עבד אל בעלי, das andere Mal, wie im Himjarischen das û, als regelmässige Nominalbildung behandelt, ein drittes Mal die Endung ganz weggelassen, wovon aber der zweite Fall bei den aus dem Arabischen entlehnten nomm. compos. nie vorkommt.

[Nach unsern Bemerkungen in dieser Zeitschr. XVIII, S. 630 wird wohl keine verschiedene Ansicht mehr über die nomm. propr. der nabathäischen Inschriften obwalten. (L.)]

nächst ist es das Wichtigste, dass nunmehr die Frage, ob die himjarische Sprache einen Artikel hatte, oder nicht, mit Sicherheit und zwar in verneinendem Sinne entschieden werden kann. Hat uns schon die Untersuchung der Fresnel'schen Inschriften zu dem Ergebniss geführt (s. diese Zeitschr. X, S. 47), dass sich durchaus kein Artikel nachweisen lasse, so wird dies durch das in so reicher Fülle vor uns liegende Material vollkommen bestätigt. Nirgends tritt uns eine auch nur einigermassen sichere Spur eines Artikels, sei es in der hebräischen oder in der arabischen Form, entgegen. Allerdings bleiben noch einige eigenthümliche mit ה beginnende Formen übrig, wie הנקצן 35, 1. השקרן 31, 1 (vgl. Fr. LIII und zu der Stelle 31, 1); allein wir haben es hier mit einem Fragmente zu thun, und es ist sehr wohl möglich, oder vielmehr wahrscheinlich, dass wir in jenen Formen Derivate des IV Stammes vor uns haben. Eben so bietet uns Crutt. frag. 2 die Form המקרד; aber auch aus ihr kann bei dem Zustande jener Bruchstücke und ihrer Copieen kein weiterer Schluss gezogen werden. Endlich kommt in der Inschrift von Warka, 35, a, zwei Mal der Name הנרשר vor, der aber ein so fremdartiges Gepräge hat und so schwierig zu erklären ist, dass er ebenfalls nicht als ein Beleg fur das Vorkommen des Artikels angeführt werden kann. Dagegen glaubt Levy auf der in dieser Zeitschr. (XI, S. 73 fg.) abgebildeten und besprochenen Gemme [1]) den Artikel in der arabischen Form (אל) nachgewiesen zu haben, und das angebliche Resultat wird sogar bereits von Renan (Histoire des langues sémitiques, p. 309, Anm. 6) notirt; da jedoch der ganze Entzifferungsversuch sich kaum halten lässt, so wird man auch jene sprachliche Erscheinung aus ihm nicht constatiren können [2]). Bei genauester Prüfung der uns vorliegenden Inschriften wüsste ich nur einen einzigen Fall anzufuhren, in welchem denkbarerweise der arabische Artikel gefunden werden könnte: es ist dies der Eigenname שעדלה 4, 1. 17, sicher = שעדאלהי der sinaitischen Inschriften [3]), womit zu vergleichen die ebenfalls dort von Blau [4]) nachgewiesene Form אושאלהי. Hier liesse sich freilich sagen, dass ein waṣlirtes Alif am leichtesten in der Zusammensetzung ausfallen konnte, dass der Name also سَعْد ٱللّٰه gelautet habe und dass schon in vorislamischen Zeiten ein الاله mit Artikel möglich war; daran erinnert Krehl (über die Religion der vorislamischen Araber S. 38) mit Beziehung auf die Stelle im Dîwân des Ṭahmân (Wright

---

1) S. no. 35, f. in dieser Zeitschr. Bd. XIX, S. 293, wo zugleich bemerkt ist, dass wir unsern frühern Entzifferungsversuch aufgegeben haben. (L.)

2) Vgl. auch Blau in dieser Zeitschr. XV, S. 450.

3) S. diese Zeitschr. III, S. 140. und XIV, S. 384. 392 u. 421.

4) Das. XVI, S. 367.

in den Opusc. arab. مه Z. 7)[1]; aber auch in diesem Falle liesse sich immerhin annehmen, dass dies ein aus dem nördlichen Arabien entlehnter Name sei und dass dass Vorkommen des Artikels in einem solchen Eigennamen nichts für den Gebrauch desselben in der lebendigen Sprache des Volks beweise. Indess hat schon Blau (a. a. O.) bei dem betreffenden nabathäischen Namen es als unwahrscheinlich bezeichnet, dass eine so starke Verkürzung, bei welcher der ganze Artikel und der erste Radical verschwunden wäre, stattgefunden haben sollte[2]), und liest desshalb سَعْد الآلهة, und gewiss kann gegen die Möglichkeit oder sogar Wahrscheinlichkeit dieser Deutung auch in unserm Falle, wonach also Saʿdilâh zu sprechen wäre, nicht das mindeste eingewendet werden, wenn man bedenkt, dass der Araber bei dem mit אל (إيل) zusammengesetzten Namen شرحبيل, wo auch das Himjarische das ا nicht schrieb, das א ausfallen lässt[3]). Ueberdies zeigt ja das Himjarische auch sonst bei Eigennamen, ähnlich dem Hebräischen, eine Neigung die Bestandtheile der Contraction stärker zusammenzufassen[4]). Demnach wird denn auch der Form סעדלת keine Beweiskraft zuerkannt, vielmehr als sicheres Ergebniss unserer Inschriften der Satz aufgestellt werden müssen: d a s s d i e h i m j a r i s c h e S p r a c h e v o n H a u s a u s k e i n e n A r t i k e l h a t t e[5]).

---

1) Wobei ich übrigens jedenfalls das grösste Bedenken habe, ob es wahrscheinlich ist, dass jene eigenthümliche Contraction des الآلهة schon in der Zeit der Abfassung dieser Inschriften vor sich gegangen sein sollte

2) Allerdings liesse sich dafür והבלת = وهب اللات (*Οὐαβάλλαθος*) auf palmyrenischen Inschriften geltend machen: doch ist zu beachten, dass hier das arabische Wort bei der Aufnahme in eine fremde Sprache leichter verkurzt werden konnte.

3) Vgl. W e t z s t e i n, Ausgewählte griech. u. lat. Inschriften in den Trachonen S. 361, s. v. *Οὐάβηλος*. (L.)

4) Man vergleiche ausserdem أوسلة bei Ibn Duraid S. 250, das doch wahrscheinlich nicht von وسل abgeleitet, sondern aus أوس الله entstanden ist, wobei man in diesem Falle wohl auch nicht auf اللّٰه zurückgehen darf.

5) Darin zeigt dieselbe denn auch in diesem Punkte die deutlichste Verwandtschaft mit der äthiopischen und den übrigen abessinischen Sprachen (das Saho ausgenommen), s. D i l l m a n n, äthiop. Grammatik S. 333. Nach dem Dargelegten halte ich es denn auch nicht für wahrscheinlich, dass das ዘአለ፡, das in den Namen der äthiopischen Konige auf den alten Königslisten (bei D i l l m a n n, in dieser Zeitschr. VII, S. 341 fg.) so oft wiederkehrt, nicht als Artikel, sondern, wie D i l l m a n n (a. a. O. S. 352, Anm. 1.) als Moglichkeit aufstellt, = ذو zu betrachten ist.

Nur Eins könnte dabei noch zur Sprache gebracht werden. Es möchte vielleicht dem mit der Literatur der arabischen Historiker und Geographen Wohlvertrauten das Bedenken sich aufdrängen, dass uns doch so manche Eigennamen von Personen, wie auch von Localitäten, die dem himjarischen Gebiete angehören, von den arabischen Schriftstellern mit dem Artikel überliefert worden sind. Indess kann dieses Zeugniss bei den mangelhaften und geradezu thörichten Vorstellungen, welche die Araber in manchen Beziehungen von himjarischen Dingen zeigen, gegenüber den Inschriften gar nicht in Betracht kommen, und es hat nicht die geringste Schwierigkeit anzunehmen, dass dieselben nach ihrer gewöhnlichen Art, Allem das ihnen sprachgerechte Gepräge aufzudrucken, auch hier verfahren sind und die ihnen zum grössten Theil unrichtig uberlieferten Namen mit dem Artikel versehen haben. Am leichtesten geschah dies aber bei Eigennamen, welche den Sabäern und den eigentlichen Arabern gemeinschaftlich sind und hier gewöhnlich mit dem Artikel verbunden werden, wie الحارث, wie bei solchen Benennungen, an die sich ein bestimmtes etymologisches Interesse knüpfte, wie z. B. ذو المنار. Indessen finden wir freilich den Artikel auch in andern Fällen, wo keiner dieser Gründe stattfindet; immerhin aber lässt sich deutlich erkennen und an bestimmten Beispielen nachweisen, dass die Beifügung des Artikels erst allmählich bei himjarischen Namen eingedrungen ist und in dieser Beziehung sich noch lange ein gewisses Schwanken erhalten hat, so z. B. liest man in Marâṣid und im Ḳâmûs عِزَّان خَبْت (Name eines Schlosses bei Ta'izz), dagegen im Muštarik عزّان الخبت [1]).

[1]) Einige Bedeutung könnte man einem Beispiele zuschreiben, in welchem wir scheinbar ein altes authentisches Zeugniss für den arabischen Artikel haben. Es ist dies das Wort نَسْر, der Name eines übereinstimmend den Himjaren beigelegten Idols (vgl. diese Zeitschr. VII, S. 473). Dies finden wir in dem alten arabischen Verse, der a. a. O. S. 488 citirt ist:

أَمَا وَدِمَاءٍ مَائِرَاتٍ تَخَالُهَا عَلَى قُنَّةِ ٱلْعُزَّى وَبِالنَّسْرِ عَنْدَمَا

mit dem Artikel verbunden. Dagegen wird dieses Wort sonst, so vor Allem in der Koranstelle Sur. 71, 23, in alten Versen, z. B. Schahrest S. ٢٣١, so wie in einem Verse Mu'gam s. v. نسر immer ohne Artikel gebraucht, so dass entweder anzunehmen ist, dass mit dem Weitervordringen des Cultus aus dem specifisch himjarischen in das übrige arabische Gebiet man anfing hier den Artikel zu setzen, oder möglicherweise ist es hier nur des Metrums wegen geschehen. Ueberdies wäre noch zu beachten, dass nach genauerer Angabe al-Dimiški's bei Chwolson (Ṣabier II, S. 405) dieses Idol nicht einmal ein himjarisches (sabäisches) im engsten Sinne wäre, sondern von dem himjarischen Zweigstamme Ḏu'lkalâ' verehrt wurde.

Den arabischen Artikel darf man wohl gewiss auch nicht in Formen wie

Gehen wir nun von dieser, nur zu einem negativen Resultat führenden Besprechung über den Artikel im Himjarischen weiter in Betrachtung der Pronomina, so ist zunächst von Bedeutung, dass ein Demonstrativum mit Sicherheit nachgewiesen werden kann, und zwar in der Form דן (d̲en, d̲ena?). Diese Annahme, die eine frühere Ansicht, dass dies ein Plural von ד = ذو = ذين sei (s. diese Zeitschr. X, S. 47), beseitigt, beruht hauptsächlich auf einer genauern Betrachtung der Inschriften von ʿAmrân. Hier möge vorläufig nur soviel bemerkt werden, dass dem in der stereotypen Eingangsformel derselben wiederkehrenden Worte בודנן, das als Object zu dem Verbum dedicationis הקני zu betrachten ist, in sehr vielen Fällen das Wort דן vorangeht (z. B. 12, 2. 14, 2. 15, 3. II. G. 1, 6) und dass dieses דן, unter Vergleichung namentlich des chaldäischen דֵן, דָנָא (דְנָה), so wie des Neuhimjarischen, wie noch weiter ausgeführt werden soll, nicht anders denn als Demonstrativum gefasst werden kann. Danach sind denn auch die

---

Ἐλέαζος (s. Periplus bei Hudson S. 15 [Müller, Geogr. gr. min. I. S. 277]), Name des Beherrschers von *Κανή* (= Hisn Gurâb), oder in dem ähnlich lautenden *Ἴλασαρος* bei Strabo VI. 782, vgl. Ptolemaeus VI, 7, 7, finden, vielmehr ist es weit wahrscheinlicher, dass wir auch hier wie bei אלשרח (s. diese Zeitschr. X, S. 54), eine Zusammensetzung mit dem Gottesnamen אל vor uns haben. Ja es wäre sogar nicht undenkbar, dass wir in diesem *Ἴλασαρος* dieses אלשרח selbst hätten, zumal wenn man bedenkt, dass die Aussprache desselben der Form يليشرح (Ibn Duraid, S. ٣٠٨ Z. 6) = ليشرح (Kazwînî Âṯâr ul-b. S. ٣٣) folgt, vgl. diese Zeitschr. X, S. 54. Anm. 2 und unsere Bemerkungen zu 29, 1—2 u. 6, wo ein König von Ḥaḍramût mit Namen אלשרח genannt wird. Diese Identificirung ist wohl jedenfalls wahrscheinlicher, als an einen hebräischen Namen אֶלְעָזָר zu denken, obwohl der Name עזר in derselben Bedeutung im Arabischen (vgl. Kamûs أعزر = المصر) wiederkehrt und wir so eine schöne Parallele mit dem Hebräisch-Phönizischen (vgl. אשמנעזר, Baleazar, Asdrubal u. s. w.) gewinnen würden. *Ἐλεαζος* aber, wenn es nicht anders auf einer blossen Corruptel beruht, ist gewiss eine Zusammensetzung mit dem Gottesnamen אל und עזז = عزّ, das auch das Himjarische kennt in dem Namen עזאמר 26, 10 [?, s. diese Zeitschr. XIX, S. 251, Anm. 1 (L.)], und wäre dieser zu vergleichen mit עזיאל und עֻזִּיָּה; ähnlich auch Elhan in Wrede's Verzeichniss, als Name eines himjarischen Königs, vielleicht = dem hebr. חַנִּיאֵל Num. 34, 23, oder = אֶלְחָנָן, vgl. *Ἰλαναῖος* (Corp. I. Gr. III, no 4621). — Was die aus arabischen Quellen geschöpfte Angabe betrifft, dass der Artikel im Himjarischen um oder em, statt ul oder el, gelautet habe (s. de Sacy, Anthol. gramm. arabe p. 110 nach Harîrî, und Abbé Bargès, Journ. asiat. X. Oct. 1849, p. 346, vgl. Renan a. a. O. p. 307, Anm. 3), so mag eine solche Aussprache bei einzelnen Stämmen des südlichen Arabiens stattgefunden haben, aber nach dem Obigen gewiss nicht bei den Himjaren, sondern man hat dies gerade ihnen zugeschrieben, wie manches andere Alterthümliche und Seltsame.

[Elhan bei Wrede vergleicht Osiander mit עלהן 21, 1. (L.)]

übrigen Beispiele, in denen es sich findet, 13, 11. 35, 4, zu beurtheilen, und es ist demnach die von mir früher (a. a. O. S. 47) ausgesprochene Vermuthung, dieses דֿן sei Plur. = اَلَّذِينَ, zu beseitigen und dasselbe auch bei Fr. LV, 3 u. LVI. 5 anzunehmen. Vielleicht aber darf noch eine anderweitige Form eines Demonstrativums im Himjarischen angenommen werden. Bei genauerer Betrachtung der einzelnen Beispiele, besonders 29. 2. 6, ist es wenigstens ziemlich wahrscheinlich, dass jenes räthselhafte enclitische הן, das schon früher (a. a. O. X, S. 43) von mir nachgewiesen wurde und das auch hier, 4, 2. 14, 4. 29, 2. 30, 6. 31, 2, öfter wiederkehrt, wirklich, wie dort vermuthungsweise ausgesprochen wurde, als Demonstrativum anzusehen ist. Die Möglichkeit eines semitischen Deuteworts in dieser Form kann an sich nicht geleugnet werden, da ja die Verwendung der liquida n in solcher Weise innerhalb der semitischen Sprachen feststeht. Abgesehen von der eben besprochenen Form דֿן (=דֵּן, דְּנָא), giebt nicht bloss das Aethiopische in mehrfachen Beispielen (s. Dillmann, äth. Gramm. S. 95), sondern überdies das Hebräische in dem der fraglichen himjarischen Form (wenn auch nicht der Bedeutung nach) so genau entsprechenden הֵן, הִנֵּה (vgl. Ewald, Lehrb. d. hebr. Spr. S. 224), sowie das Aramäische in ܗܳܢ, gewöhnlich ܗܳܢܳܐ, die trefflichste Parallele. Was aber die enclitische Anfügung dieses Pronomens betrifft, so könnten wir z. B. an das hierher gehörige ዜ፡ ዘ፡ ዚ፡ erinnern, speciell aber an die genau entsprechende Behandlung des äthiopischen Demonstrativums ዘ፡ [1].

Hieran schliesst sich die Besprechung des im Himjarischen weitaus die bedeutendste Rolle spielenden Pronomens דֿ (wir lassen die Aussprache zunächst dahin gestellt), femin דֿת = ذات, und zwar sowohl in seiner Eigenschaft als Demonstrativum (beziehungsweise Substantivum), wie als Relativum. Was die erste Bedeutung betrifft, bei der wir es nur mit einer den semitischen Sprachen, ausser der hebräischen, gemeinschaftlichen, übrigens nicht ausschliesslich semitischen Wendung des Demonstrativums zu thun haben, so ist dieselbe im Grunde bereits durch die mannigfachen uns überlieferten mit ذو gebildeten himjarischen Namen bekannt, und bereits (in dieser Zeitschr. X, S. 47) mit Beispielen aus den Fresnel'schen Inschriften belegt worden. Eine noch weit reichere Fundgrube

---

1) Wenn, wie Dillmann (äth. Gramm. S. 94 fg.) ausführt, za aus ta entstanden, dieses sich aber ebenso anderseits zu הֿ verflüchtigt hat, so wäre dieses הן schliesslich nur eine verkürzte, aber enclitisch verwandte Nebenform für das obige דֿן, das ja doch auch als aus den beiden Pronominalstämmen z und n zusammengesetzt anzusehen ist.

mannigfaltiger Beispiele haben wir an den neuerdings veröffentlichten Inschriften, um daraus die Anwendung dieses Pronomens bei verschiedenen Angehörigkeitsverhältnissen kennen zu lernen. Zunächst dient es, um zu oberst anzufangen, insbesondere zur Bildung der Attribute oder unmittelbar der Namen der Götterwesen. Da ist eine regelmässig wiederkehrende Erscheinung der Weihetafeln von ʿAmrân אלמקה | ד̄הרן „Almakah, der Herr von Hirrân", sonst אלמקה | ד̄נעמן „Almakah, der Herr von Naʿmân". אלמקה | ד̄הרית „Alm., der Herr von Ḥarût" 4, 16. סין ד̄אלם „Sîn, der Herr von Alâm" 29, 2. 5; ähnlich das Femin. in den schon früher nachgewiesenen, auch hier wiederkehrenden ד̄ת | חמים, ד̄ת | בעדנם. Hier hat ד̄ (ד̄ת) dieselbe Bedeutung, wie in dem Beispiele אלמקה | בעל | אום 4, 4. 13. 3. 34, 5. 6, wie dieses von den arabischen Schriftstellern als himjarisch notirte Wort בעל auch im Hebräischen — mit dem sich uns sonst so manche Berührungen bieten — recht eigentlich als Beziehungsnomen verwandt wird, und weiter diese Verwandtschaft von בעל und ד̄ sich dadurch nicht bloss äusserlich zu erkennen giebt, dass in dem Beispiele 34, 5. 6. ganz wie bei ד̄, ohne Trennungsstrich בעלאום geschrieben ist, sondern dieselbe auch in dem schon oben besprochenen בעלת | עצרן 31, 2 = Fr. LVI, 1 ganz unzweifelhaft vorliegt. Hier ist offenbar, dass der durch ד̄ (ד̄ת) in solch ein Abhängigkeitsverhältniss zu einer Gottheit gesetzte Ort, wie הרן, נעמן u. dgl., als Sitz ihrer besondern Verehrung (als ein מחרם 4, 5. 17, wie אלם 29, 5 ausdrücklich bezeichnet wird), recht eigentlich ihr Eigenthum genannt werden konnte. Etwas anders verhält es sich wohl mit dem Namen der Gottheit ד̄שמוי, wenn die bereits in dieser Zeitschr. (XVII, S. 795) angenommene Deutung = „Gott des Himmels" richtig ist, indem hier mit dem ד̄ mehr im eigentlichsten Sinne das Herrschaftsgebiet des betreffenden Gottes bezeichnet wurde. — Ebenso wird dieses ד̄ (ד̄ת) zur Bezeichnung von Personen verwandt. Theils nämlich besteht unmittelbar der Personenname aus einer Zusammensetzung mit ד̄, — so namentlich, ausser dem schon bekannten ד̄ריזן (auch hier 35, 1), noch ד̄נחשן 6, 2. 10 (ذو نَحْشَان), wo ד̄ offenbar mit Ortsnamen verbunden ist, daher es ebenfalls im eigentlichen Sinne, in der Bedeutung von „Herr" steht, während in dem Beispiele ד̄ת | תירם (= ذَاتْ ثَوْر) 1, 11 תירם Personenname ist und offenbar ein Abhängigkeitsverhältniss zu einer Familie bezeichnet wird; theils bilden sich mit ד̄ Attribute, durch welche Personennamen näher bezeichnet werden, und zwar insbesondere mit Rücksicht auf ihre Stammesangehörigkeit, möglicherweise auch Ortsangehörigkeit[1]. So führt ein

---

1) Es vertritt dann ganz das Adjectiv der Nisbah (vgl. Fleischer, über einige Arten der Nominalapposition im Arabischen, in den Berichten der kön. sächs. Gesellschaft d. Wissensch., philol.-hist. Cl., 1862, S. 24), die wenigstens mit Sicherheit bis jetzt im Himjarischen nicht nachgewiesen werden konnte.

עבדם ʿAbd^m 22, 2 den Zunamen ד̄ריין, ein יחמאל 36, 4 (vgl. Z. 1) den Zunamen ד̄ורים, und 15, 1. 20, 2 heisst eine Frau ד̄ת | מרתדם, was nichts Anderes bedeutet, als eine vom Stamme Marṭad^m's; denn 22, 1 heisst eine andere Frau ד̄ת | בני | עבדם, wo ja die Deutung keine andere sein konnte, auch wenn nicht ausdrücklich noch dabei stände בנת | בן | דאין; dagegen bei ד̄ת | אקניין 20, 2, wo ebenfalls eine Frau bezeichnet zu sein scheint, wird wohl אקניין appellativ zu fassen sein.

Ausserdem finden sich noch andere Beispiele, wo der Charakter dieses demonstrativen Beziehungsnomens unverkennbar ist; so 1, 2 שעבהמי , ד̄עמרן „ihr Stamm, der von ʿAmrân“, vgl. 16, 5. 6 שעבהמי ; בבלם | רבען | ד̄עמרן, wo jedenfalls das ד̄עמרן in ähnlicher Weise, mag es nun zu שעבהמי oder, wie wahrscheinlicher ist, zu רבען gehören, aufzufassen ist. Ganz entsprechend sind wohl Beispiele wie בחצרהו | ד̄מעלצן 7, 4. 8, 5 (etwa: „in seinem Wohnsitze, dem von Maʿlaṣân“, vgl. die Randzeile in der Inschr. 29: אדנם | ד̄ינעם „. . . . der (das) zu Junʿim gehorige“ und in dieser Ztschr. X, S. 48 das Beispiel aus Fr. XI, und 1, 8: ד̄ד̄הבן (andere Lesart בד̄הבן s. das.), wo gewiss das demonstrative Beziehungsnomen eine Angabe des Stoffes ist, also ganz wie im Aethiopischen ዘወርቅ፡ oder syrisch ܕܕܗܒܐ, s. Dillmann, äthiop. Gramm. S. 368, Fleischer a. a. O. S. 23 fg. So mochte auch 30, G—H: הקנית | ד̄יהר zu erklaren sein.

Noch ist hier eine eigenthümliche Erscheinung zu besprechen. In der Inschrift 7, 5 findet sich die ganz sonderbare Ausdrucksweise: אלמקה | היהרן; über die Richtigkeit der Lesung, da an eine Verwechselung der betreffenden Zeichen, die nicht die geringste Aehnlichkeit mit ד̄הרן haben, nicht gedacht werden darf, kann nicht der mindeste Zweifel obwalten: ebenso wenig daruber, dass nach dem ganzen Zusammenhange diese Ausdrucksweise ganz identisch ist mit אלמקה | ד̄הרן, das in derselben Inschrift Z. 1—2 vorkommt; es bleibt darum nichts ubrig, als in diesem הי ein Demonstrativ zu erkennen, das in ganz ahnlicher Weise wie ד̄ als Beziehungsnomen angewandt wurde, wobei wir es dahin gestellt sein lassen, ob etwa das Himjarische das sonst ausschliesslich als persönliches Furwort gebrauchte Pronomen hu, hier hi gesprochen, wie im Hebräischen הוא und היא auch als Demonstrativ angewandt und dieses dann weiter = ذو gebraucht hat, oder ob הי unmittelbar als eine verfluchtigte Nebenform von ד̄ anzusehen ist. Vielleicht würde dann הי ebenso neben ד̄ stehen, wie הן neben ד̄ן innerhalb der Demonstrativa [1]).

Was das Relativum betrifft, so ist in dieser Beziehung zu dem früher (in dieser Zeitschr. X, 47) Gesagten aus dem neuen

1) Von einem Gebrauche des ד̄ als eines blossen Genitivzeichen weiss ich kein Beispiel nachzuweisen.

Material nur Weniges beizufügen. In zahlreichen Beispielen finden wir ד unzweifelhaft als Relativ gebraucht, was sich dadurch zu erkennen giebt, dass demselben meist unmittelbar ein Verbum folgt oder es vielmehr diesem präfigirt ist, z. B. 25, 5: אקנידמי | דקניו | ויקנינן „ihre Besitzthümer, die sie besitzen und besitzen werden"; 17, 11: בכ | אנשם | דישצין: 36, 3: דשתרכלהו: 6. 2. 15. 4: דשתפחתו u. 6.: שנאנהו | דרחק | יקרבן „der Feind, der fern oder nahe ist"; dahin gehört auch דבהו 1, 7 „das oder der, welcher darin ist." — Bemerkenswerth ist, dass für das Relativum ד auch eine Femininform דת vorhanden ist, was nicht bloss aus 29. 3: דת | שפת, verglichen mit 15. 3. 27, 2 zu erschliessen ist, sondern auch bei der Betrachtung der Partikeln sich als Ergebniss herausstellt [1]).

Dagegen ist nicht zu übersehen, dass auch im Himjarischen, wie im Hebräischen und nach noch bestimmteren Regeln im Arabischen, das Relativpronomen fehlen kann, bez. muss. Deutlich zeigt sich dies in dem Beispiele 12, 5: במשאל | ישתאלן | בעבהו, ferner 16. 7. 23, 1. 4. 27, 10. 36, 7: באמלא | ישתמנאן | בעבהו (s. die Erklärung dieser Stellen). Von einer, wie es scheint, wenigstens theilweise auch als Relativum angewandten Partikel בכן wird weiter unten noch die Rede sein. — Um nun noch einmal auf ד zurückzukommen, so fragt sich endlich, wie wir die Aussprache desselben, ebenso als demonstratives Beziehungsnomen, wie als Relativum zu bestimmen haben, d. h. ob es im ersten Falle wie das arabische ذُو, im zweiten Falle wie das äthiopische H:, oder in beiden Fällen dû, oder endlich in beiden Fällen da lautete. Für das letztere konnte zunächst das Aethiopische angeführt werden, das bekanntlich auch jenes Demonstrativ der Angehörigkeit kennt (s. Dillmann a. a. O. S. 368), aber hier wie beim Relativ H: ausspricht, an das sich ein Feminin. דת = ذَاتُ ganz gut anschliessen würde. Dafür könnte auch besonders zu sprechen scheinen, dass dieses himjarische ד, ganz ebenso wie das äthiopische H:, sich unmittelbar dem Worte präfigirt und dass es mit diesem auch die Eigenschaft gemein hat, als blosse Relativpartikel angewandt zu werden. Anderseits lässt sich ebensoviel für die Aussprache ذُو anführen, wenigstens wo es sich zunächst um das Demonstrativum ד handelt. Mag auch sonst auf die arabische Tradition für himjarische Dinge nicht eben viel Gewicht zu legen sein, ganz ohne Bedeutung kann es doch für uns nicht sein, dass alle die entsprechenden himjarischen Namen insbesondere von himjarischen oder mit ihnen verwandten Stämmen mit ذُو gesprochen werden, so dass man jeden-

---

1) Auch ذُو, wo es dialektisch für اَلَّذِي gebraucht ist, bildet ja theilweise eine entsprechende Femininform.

falls, wenn man das arabische ذُو und ذَات mit dem himjarischen ־ד und ־דת vergleicht, geneigt sein muss, auch hier wenigstens in dem genannten Falle dû, dât zu sprechen; wofür auch ausserdem der Umstand, dass wir früher (in d. Zeitschr. X, S. 47) einen Genitiv ־די nachgewiesen, zu zeugen scheint. Die Präfigirung dieses ذُو oder wenigstens seine Zusammenschreibung kann kaum eine Schwierigkeit machen, da selbst ־דת in einem Beispiele 1, 11 (דתחירם), ohne Trennungsstrich sich vorne anfügt: zugleich würde aber auch diese Zusammenschreibung des Präfixes nach sonstiger himjarischer Regel das Fehlen des Zeichens des langen Vocals leicht erklären. Aber auch die Aussprache des Relativs ־ד wie dû hat Manches für sich. Zunächst die Wahrscheinlichkeit, dass, da beide, das Relativ und das demonstrative Beziehungsnomen, in gleicher Weise behandelt werden und gleiche Femininform haben, sie auch gleich gelautet haben werden. Sodann wird die Analogie des Aethiopischen, das für die Aussprache da eintritt, reichlich aufgewogen durch die bekannte Eigenthümlichkeit, dass, wie sicher bezeugt wird, bei einzelnen arabischen Stämmen das Relativum ذُو gelautet hat; so insbesondere bei dem bekannten, zu den jamanischen Arabern gehörigen Stamme طَيِّئ Tajji' (nach Abulfeda S. 188 einer von den Stämmen, die in Folge des Dammbruches 128 n. Chr. nach Norden wanderten und sich nördlich von Medinah in Negd niedergelassen haben); vgl. Meidânî bei Freytag I, S. 114, wo ein tajjitisches Sprichwort und dazu ein Vers steht, in welchem ذُو, allerdings indeclinabel, für das Relativ gebraucht ist (s. ausserdem Hamâsah ۲۹۲ V. 3, ٥١٥ V. 2, ٧٤٢ V. 5 und ٥٤٢, 17), ganz übereinstimmend mit dem alterthümlichen, nur noch poetisch gebrauchten זוּ (s. Ewald, Lehrb. d. hebr. Spr. §. 183, a). Ein solches ذُو konnte eben so gut, wie das entsprechende aramäische ־ד, in der Weise des hebräischen אֲשֶׁר als blosses relatives Adverbium angewendet werden, und theils allein, theils in Verbindung mit andern Wörtern als Causalpartikel u. s. w. dienen (s. weiter unten). — Es scheint demnach, wenn auch keine sichere Entscheidung gegeben werden kann, doch die Wahrscheinlichkeit zu Gunsten der Aussprache dû in beiden Fällen zu sprechen, woneben sich denn auch די — wenn wir ذُو und ذِي als Formen gleichen Werthes annehmen und das letztere für den Genitiv vorherrschend blieb — am leichtesten erklärt.

Noch haben wir einen flüchtigen Blick auf die Pronomina personalia zu werfen, die sich uns aber mit Sicherheit nur in der Form der Suffixa darstellen, und auch hier, wie bei den Verbalformen, wegen der dort angeführten Gründe nur für die dritte Person, und zwar auch nur masc., aber Singular und Plural. Das Suffix der III Pers. Sing. erscheint in zahlreichen Beispielen in Verbindung mit Verbum und Nomen beim Singular und Plural in der Form ־הו;

von einer Ausslassung des ו findet sich hier keine Spur, höchstens wäre dafür etwa 13, 11 (ובנה für ובנהו) anzuführen, jedoch ist auch dieses Beispiel kein sicherer Beleg, da der Zusammenhang der Stelle nicht ganz deutlich ist. Dagegen bieten, wie schon früher (in dieser Zeitschr. XVII, S. 796) angeführt ist, einige unserer Inschriften eine ganz eigenthümliche dialektische Nebenform für das Suffix der III Pers. masc., nämlich ש statt הו. Das Genauere über diese sprachliche Erscheinung haben wir bereits zu 29, 4 (in d. Zeitschr. XIX, S. 248 fg.) gegeben, worauf wir hiermit verweisen. — Auch das Suffix der III Pers. Plur. begegnet uns vielfach in der ebenfalls bereits bekannten Form המו und ein paar Mal auch המי, und zwar nicht bloss, wie früher (in dieser Zeitschr. X, S. 48) angenommen wurde, wegen des stat. constr. plur. (so allerdings 11, 1. 2 אחיהמי (s. zu dieser St. und zu 34, 6), sondern auch sonst וקהמי (incorrect für וקההמי) 34, 6, לפיהמי das. 7.

Zum Schlusse möge hier noch eine Uebersicht über die bisher gefundenen Pronominalformen eine Stelle finden:

Pron. pers. (Suffix) III Sing. m. הו (ה). Dialectische Nebenform: ש.
III Plur. m. המו (המי).
„ demonstr. דֿן Nebenform enclit. הן?)
Demonstratives Beziehungsnomen masc. דֿ (Nebenform הי?), fem. דֿת.
„ „ (Genit דֿי).
Pronom. relat. masc. דֿ, fem. (neutr.) דֿת.
Plur. אלי [1]).

Darauf lassen wir, theilweise zur Ergänzung der früher (in dieser Zeitschr. X, S. 49) gegebenen Zusammenstellung der Zahlwörter, die durch das neue Material nachweisbaren Formen folgen: vier: ארבעת 37, 2; ארבעתן 31, 2; vierzig: ארבעי 13, 10; acht: תֿמן 1, 8; zwanzig (?): 31, 2.

Für die Kenntniss der Präpositionen und Partikeln (Conjunctionen) im Himjarischen gewähren uns unsere Inschriften ein reiches Material, bei dem es freilich auch nicht an schwierigen und dunkeln Partien fehlt.

Den schon früher nachgewiesenen Präpositionen ב, ל, עד (עדי) scheinen sich ein paar weitere beizugesellen, die sich freilich noch nicht mit Sicherheit feststellen lassen. Es ist dies בעם 8, 9 und mit Suffix בעמהו 12, 6. 13, 9. 16, 4. 23, 2. 4. 27, 6. 10, s. das Weitere zu 8, 9 und 12, 6; ferner בעד 13, 4, das an das hebräische בַּעַד erinnert, s. zur genannten St. — Von den früher bekannten erscheint עד oder עדי [2]) (Fr. XI, 8. 12. LVI, 4. 8. 10), das in so frappanter Weise dem hebräischen עַד, ursprünglich gewiss auch als Plural präpositionell angewandt [3]), entspricht, auch hier

1) Wir glauben, nach unserer Bemerkung zu 4, 4, auch eine Nebenform אלו annehmen zu dürfen. (L.)

2) Auch im Assyrischen עֲדִי, nach Oppert a. a. O. §. 202.

3) Wie aus der Verbindung mit Suffixen = עֲדֵי und aus der archaistischen Form עֲדֵי im poetischen Gebrauche hervorgeht

wieder vorzugsweise zunächst in seiner localen Bedeutung, nur, soviel sich erkennen lässt, nicht gerade in der am schärfsten zugespitzten = „bis zu" (und nicht weiter), sondern entweder um das Anlangen an einem Zielpunkte (wie deutlich sich ergiebt aus Fr. LVI, 8 ואתי ¦ עד | מריב „und (er) kam nach Marjab", vgl. בוא עַד 2 Sam. 16, 5), oder auch um die Bewegung nach einem bestimmten Ziele (vgl. הָלַךְ עַד 1 Sam. 9, 9) anzugeben, z. B. 4. 11: עדי | ארהקם, 20, 1: עדי | הגרן ¦ עמרן, 13, 9: עדי ¦ ערן, 10, 8: עדי | צנכן; doch scheint es, wozu auch das hebraische עַד Neigung zeigt (vgl. הִתְבּוֹנֵן עַד), aus der allgemeinen Bedeutung der blossen Richtung zur Beziehung auf eine Sache übergegangen zu sein, vgl. 9, 7 und 11, 7, s. zu ersterer St. [1]).

Die Praposition ב, theils mit Nomen, theils mit Pronomen (בהן; 35. 4. בהת sehr häufig), theils mit Suffixen (בהי 1, 7. 4, 16. בהמו 17, 12) verbunden, findet sehr vielfache Anwendung. Wir heben hier nur einige der wichtigsten und am sichersten zu constatirenden Arten seines Gebrauches hervor.

Es dient ב, wie in allen semitischen Sprachen 1) zur Bezeichnung des Ortes, wo etwas ist oder geschieht, z. B. 4. 10. 17: בהרן, במחרם | אלמקה, der Ort, wo das Opfer dargebracht wird, „in Hirrân, im Heiligthume Almakah's", oder des Zustandes, in dem sich Jemand befindet, z. B. בנעמתם „in Wohlergehen" Crutt. fr. 1, 5.

2) ב drückt denjenigen aus, durch dessen Kraft oder dessen Macht etwas geschieht; daher, wie schon früher (in dieser Zeitschrift X, S 50 u. 65) nachgewiesen wurde, bei den Götteranrufungen, am Schlusse der Inschriften; solche finden sich hier 20, 9. 23, 6. 30, I—L, am Schlusse von 31, 32 und 33. Dieser Gebrauch liesse sich in Zusammenhang bringen mit der Bedeutung „mit oder durch Jemand, unter dem Beistande von Jemand" (vgl. Ps. 18, 39), oder mit der Anwendung des ב beim Schwure (أُقْسِمُ), sofern auch hier die Gottheit in gewissem Sinne als Zeuge angerufen wurde.

3) Es kann aber auch ב in ächt semitischer Weise (vgl. נִלְחַם, קום mit ב, hie und da auch im Aethiopischen, vgl. Dillmann, a. a. O. S. 306) ausdrücken: gegen; so aller Wahrscheinlichkeit nach 17, 12.

4) Endlich zeigt sich namentlich auch die dem Hebraischen (vgl. בְּצַלְמֵנוּ, בִּדְבַר), wie dem Aethiopischen (በሠምረትከ: „nach deinem Wohlgefallen" Ps. 50, 19, s. Dillmann a. a. O. S. 307) nicht fremde Bedeutung: in Gemässheit von. So z. B. regelmässig

---

1) Bei Wrede Z. 5 findet sich אד in derselben Verbindung: אד | שקרם wie Fr. LVI, 4 עד | שקרם steht, gewiss nur eine andere Schreibart, durch Abschwächung des ע.

in den Inschriften von ʿAmrân: ···במשאל („er hat ihn erhört) in Gemässheit der Bitte." Daran schliesst sich dann am leichtesten, indem die Bedeutung g e m ä s̱ s in die andere w e g e n (vgl. im Hebräischen Gen. 18. 28, ebenso im Aethiopischen) übergeht, der Gebrauch der Präposition ב in der überaus häufig wiederkehrenden Relativ-Causalconjunction בדת (biḏât) = בַּאֲשֶׁר.

Weniger Mannigfaltigkeit zeigt die Anwendung der Präposition ל. Neben dem einfachen Dativverhältniss (10, 3. 34, 5) finden wir sie hauptsächlich zum Ausdruck des causalen oder finalen Verhältnisses (لتعليل) benutzt. So spielen insbesondere ganz eigenthümlicher Weise Infinitive mit ל in unsern Inschriften eine grosse Rolle, und lässt sich diese sprachliche Erscheinung durch zahlreiche Beispiele belegen. Zu den häufigsten gehören: כפי allein oder mit Suffixen 9, 8. 11, 5. 36, 3. 4. 5. u. ö.; לשעדהו (לשעדהמו) 7, 10. 10, 9. 31, 3 u. s. w.: לוהזא 6, 6. 7. 8. 18, 8. 20, 3; לוזפהו (לוזפהמו) 12, 8. 17, 5. 6 u. s. w.; sonst bieten noch die Inschriften 20 und 31 viele Beispiele. Dabei kann man freilich zweifelhaft sein, ob solche Infinitive mit ל mehr in finalem oder mehr in causalem Sinne zu fassen sind, ob dadurch angegeben wird, zum Danke wofür die Weihetafel dargebracht wird, oder was durch dieselbe erreicht werden soll. An und für sich ist beides gleich möglich, wie dies uns auch das Arabische zeigt, während die Analogie des Hebräischen, so wie die des Aethiopischen entschieden mehr die erste Deutung begünstigt. Und in gewissen Fällen scheint in der That die Vergleichung paralleler Stellen, wo z. B. statt לוהזא deutlich ein voller Absichtssatz mit Verb. finitum ....לוהזאן steht, die finale Bedeutung ausser Zweifel zu setzen, während in andern Stellen bei entschiedenen Causalsätzen die causale Beziehung den Vorzug verdient, wo dann der Infinitiv mit ל nur als eine Abkürzung eines etwa mit לדת eingeführten Satzes zu betrachten wäre. Auch in dieser Partikel לדת tritt uns wieder die causale Beziehung in ל deutlich entgegen [1]).

Haben wir schon bisher mehrfach Anlass gehabt, einen Blick in das Gebiet der C o n j u n c t i o n e n zu werfen, so verdienen diese noch besondere Beachtung. Wir beginnen, an das Vorhergehende anknüpfend, mit ל.

1) Dieses ל erscheint, wie schon oben gelegentlich erwähnt worden, ganz wie im Arabischen als Absichtspartikel; wir haben hier wieder eine Erscheinung, die den ächt arabischen Charakter

1) Von einem Verbum der Tendenz abhängig, scheint der Infinitiv mit ל 27, 4 ganz wie im Hebräischen vorzukommen, aber es scheint auch ein paar Mal der Infinitiv mit ל ebenfalls ganz wie die hebräische Infinitivconstruction mit ל im Sinne eines Gerundiums zu stehen, z. B. 9, 5. Sehr häufig steht es alternirend mit der Conjunction בדת

der himjarischen Sprache beurkundet. Zunächst sind es einige Beispiele, wo das Imperfectum in seiner gewöhnlichen Bedeutung erscheint, so: ליחאן 27, 9. 36, 8 (in ersterer Stelle etwa: „dass Almakah vollende (?) die Beglückung seines Knechtes“ u. s. w.); ליטחיפינן 35, 8. Es findet sich aber auch in Fällen wie 4, 10. 11, wo der Infinitiv mit ל in verkürzter Form erscheint: ולדבחו, וליעהודו, nachdem zuvor schon, wie es scheint, in Z. 8 der Absichtssatz durch ein leider defectes Verbum ליצ···ן begonnen ist, wo dem ן, aller Wahrscheinlichkeit nach, ebenfalls ein n vorangeht (der Figur nach ist es möglich, und da in den Raum ausserdem noch zwei Buchstaben hinein gehen, so bleibt kaum ein Zweifel darüber zurück)[1]. In diesem Falle hätten wir die Eigenthümlichkeit, dass der Absichtssatz mit dem gewöhnlichen Imperfect beginnt, dann aber eine verkürzte Form, eine Art Subjunctiv (Modus nasb.) gebraucht wird, also auch hierin acht arabische Ausdrucksweise zur Geltung kommt[2]: Uebrigens findet sich dasselbe, nicht bloss was den modus subjunctivus betrifft, sondern auch speciell die Anwendung von ለ፡ in einem Wunsch- oder Absichtssatz (übrigens freilich mit besonderer Beschränkung und noch nicht in der freien Weise wie im Arabischen) auch im Aethiopischen[3].

2) Hinsichtlich des präfigirten כ hatten wir schon früher nachgewiesen, dass es im Himjarischen geradezu als Conjunction behandelt wird, und zwar in Beispielen, wo es, mit dem Perfect verbunden, vermuthlich causative oder temporale Bedeutung hat. Hier finden wir dagegen כ mit dem Imperfect construirt 16, 5: כיפען | אנשׁ | פגר | ביתהמו, wo es sehr wahrscheinlich ist, dass wir es mit einem Absichtssatz zu thun haben, also ganz wie ut, ὅπως. Diese Verbindung des כ mit dem Verbum finitum ist eine der seltsamsten Erscheinungen im Himjarischen, denn es muss doch in hohem Grade auffallen, dass eine Sprache, die sonst ein so ursprüngliches Gepräge an sich trägt und eine solche Reihe alterthümlicher Bildungen und Ausdrucksweisen zeigt, das Wörtchen כ, das keineswegs den gewöhnlichen Präpositionen gleich zu achten[4], sondern als eine Art unentwickeltes, alle Casusverhältnisse durchlaufendes Deutewort (wie das lateinische instar) erscheint und desshalb in keiner semitischen Sprache (höchstens die Zeiten des Verfalles ausgenommen)[5] als Conjunction verwandt wird, auf dasselbe Niveau

---

1) S. jedoch zu dieser St. (L.)

2) S. Caspari, Arab. Gramm. S. 397, Ewald, Gramm. arab. §. 626.

3) S. Dillmann, Aethiop. Gramm. S. 326 u. 421. Auch im Amharischen findet sich ל als Absichtspartikel, s. Isenberg a. a. O. S. 158 u. Dictionary S. 6, und zwar sowohl wie im Arabischen in abhängigen, als auch wie im Aethiopischen in unabhängigen Sätzen.

4) Wie besonders aus dem Arabischen zu ersehen, s. Fleischer, Hall Allg. Literaturzeit. IV, S. 117 fg.

5) Alle dafür angeführten Beispiele aus dem classischen Hebräisch müssen bestritten werden, s. Delitzsch, Commentar zu den Psalmen S. 301. Auch das

stellt mit dem כ in der jüdischen synagogalen Poesie, bei der freilich eine solche Abweichung vom ursprünglichen Sprachgebrauche möglich ist (s. Delitzsch a. a. O. II, S. 514 fg.). Da jedoch einige Berührungen zwischen dem Himjarischen und dem Chaldäischen unverkennbar sind, wovon wir bereits an דן und דְנָא ein Beispiel hatten und demnächst ein weiteres noch frappanteres kennen lernen werden, so möchte sich fragen, ob nicht vielleicht hier auch die Quelle für diese Erscheinung und zugleich der Erklärungsgrund für das Vorkommen im Späthebräischen zu suchen ist. Es liegt uns freilich im Chaldaismus, soweit wir ihn kennen, kein Beweis dafür vor, aber wir kennen doch den Chaldaismus, wie er sich in den verschiedenen Gegenden Babylons gestaltet haben mag, zu wenig, um diese Frage unbedingt abweisen zu können.

Von der obigen Ansicht ausgehend, wird man annehmen müssen, dass dieser conjunctionelle Gebrauch des كَ nur aus der Auslassung einer Relativpartikel entstanden sein kann, wie ja auch im Hebräischen dazu immer ein כַּאֲשֶׁר oder wenigstens כְּדִי [1]) gebildet werden muss. So wäre denn im Himjarischen, nach Analogie anderweitiger Partikeln, etwa ein כדת vorauszusetzen; ja es findet sich merkwürdigerweise einmal in jener dialektisch eigenthümlichen Inschrift (29, 4) כמו, das allem Anscheine nach Conjunction ist, und zwar in causaler Bedeutung, wie ja auch כַּאֲשֶׁר vorkommt, und somit ein passendes Mittelglied bildet. Allein das Himjarische hat, was nicht zu verkennen ist, jenes כ bereits so sehr als Conjunction oder Relativpartikel aufgefasst, dass es dasselbe sogar geradezu als relativen Bestandtheil einer zusammengesetzten Conjunction, wie sonst ד oder noch öfter דת vorkommt, in der Verbindung כ | חגן 17, 3, gleichbedeutend mit חגן allein oder דת | חג gebraucht. Es lässt sich nicht leugnen, dass darin eine Begründung für diejenige Ansicht zu liegen scheint, welche כ mit כִּי in Zusammenhang bringt und wie andere Partikeln auf pronominalen Ursprung zurückführt (s. Ewald, Lehrb. d. hebr. Spr. S. 231), während diese Annahme freilich durch anderweitige Erscheinungen in den übrigen semitischen Sprachen nicht eben begünstigt wird. Jedenfalls darf mit jenem כ mit dem Imperfect auch das arabische كَيْ verglichen werden.

3) Auch das einfache Relativum ד scheint als Conjunction gebraucht worden zu sein, und zwar mit dem Imperfectum in dem Beispiele 10, 7: דיפתחן | ביתהמו | ויהדלכן | קניהמו. An der allgemeinen Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit einer solchen conjunctionellen Anwendung von ד ist nach dem Folgenden freilich gar nicht zu zweifeln, und überdies hat ja auch die äthiopische Sprache ዘ፡, (wie das Amharische s. Isenberg Dictionary) zeigt Spuren davon, doch in anderer Art; aber auch hier erscheint es vielmehr als Verderbniss

1) Vgl. auch das äthiopische ከመ፡, das ja auch als Absichtspartikel gebraucht wird, wie das himjarische כ.

als Neutrum gedacht, conjunctionell behandelt, theils als „weil,“ theils als „so dass“ (s. Dillmann a. a. O. S. 326). Das Imperfect scheint freilich mehr auf einen Absichtssatz hinzuweisen, und es wäre immerhin gar nicht undenkbar, dass auch דּ, ähnlich wie das blosse אֲשֶׁר z. B. Gen. 11, 7, Deut. 4, 40, oder wie das spätere ...שֶׁ Koh. 3, 14, als einfachster und kürzester Ausdruck für den Absichtssatz stände (s. Ewald. Lehrb. d. hebr. Spr. S. 715 fg.). Sonst würde דּ mit folgendem Imperfect auch an die äthiopische Ausdrucksweise erinnern, wo der Absichtssatz durch das eigentliche in die Construction sich einordnende Relativpronomen mit Subjunctiv, wie im Lateinischen qui mit dem Conjunctiv, ausgedrückt werden kann (s. Dillmann S. 421 [1]).

Wir gehen weiter zur Besprechung einiger zusammengesetzter Conjunctionen, die wiederum viel Merkwürdiges bieten und stellen einige hier voran, deren Ursprung und Bedeutung besonders unklar ist.

1. בכן erscheint in unsern Inschriften vier Mal, 10, 3. 13, 3. 10. 27, 3, und zwar drei Mal mit Perfect, dagegen 13. 10 mit Imperfect. Was die Bedeutung betrifft, so spricht bei der Stelle 13, 3: בכשאלהו | בכן | חשאל | בעמהו die Vergleichung mit 12, 5 במשאל | ישׁאלך | בעמהו, wie schon oben angedeutet wurde, dafür dass בכן geradezu relativ ist und als solches das בכשאהו im Relativsatz wieder aufnimmt; in den übrigen Fällen scheint es eher etwa eine Causalconjunction zu sein. Die äussere Wortform erinnert wohl an das hebräische כֵּן, von dem aus im spätern Hebräischen und Chaldäischen ein בְּכֵן Koh. 8, 10. Esth. 4, 16 (in den Targumim sehr häufig) sich bildet, in der Bedeutung sic, ideo, tunc; aber hier steht nun freilich die demonstrative Bedeutung so fest, dass man Anstand nehmen muss, es mit unserm himjarischen בכן in Verbindung zu bringen, wenn man nicht etwa daran erinnern wollte, dass אַחֲרֵי־כֵן und עַל־כֵּן im Hebräischen in relativer (conjunctioneller) Anwendung vorkommen. Immerhin ist aber dieses Gebiet so dunkel, dass es eben so schwierig ist den Zusammenhang abzuweisen, als ihn zu constatiren.

2. Besonders wichtig sind die bereits erwähnten, in der Bedeutung völlig übereinstimmenden, ohne Zweifel causalen Conjunctionen, die sich deutlich hier zum ersten Mal nachweisen lassen [2]): בדת und לדת (badât, bidât und ladât, lidât). Das בדת ist strenggenommen, wie bereits erwähnt, = „dem gemäss, dem entsprechend, dass ....“ (oder eigentlich: „was gemäss“), daher dann „weil“; oder es liesse sich auch von der Bedeutung „indem“ ausgehen: jedenfalls entspricht es genau dem Gebrauche des hebräischen בַּאֲשֶׁר

1) Ueber דת als Conjunction s. weiter unten.

2) Die eine derselben lasst sich freilich schon in Crutt. fr. 1 vermuthen, wo Z 2 statt עבדת zu lesen wäre ובדת, und ebenso Fr. LV, 3.

z. B. Gen. 39, 9. 23 (s. Ewald a. a. O. S 717); während לדת dagegen wörtlich bedeuten würde: „dafür dass,“ (oder eigentlich: „für was“), am nächsten mit dem arabischen لِمَا zu vergleichen, da ja auch مَا pronominalen Ursprungs ist. Ganz besonders charakteristisch ist dabei die Anwendung des Relativ-Femininums für das Neutrum, womit das Himjarische unter den semitischen Sprachen ganz allein dasteht, sich aber jedenfalls noch am nächsten mit dem Hebraischen, wie dieses das demonstrative זאת und überhaupt das Femininum anwendet, berührt. Allerdings aber liegt dieser Erscheinung eine dem Semitischen überhaupt gemeinsame Eigenthümlichkeit zu Grunde, wonach das Femininum zum Ausdruck des Abstracten dient. — Was den Gebrauch dieser beiden Conjunctionen betrifft, so erscheinen dieselben, wie schon gesagt 1) mit dem Perfectum, und zwar בדת z. B. 1, 5: „darum dass sie bewahrt hat Almakah,“ 6, 2: בדת | שעדהמו „darum dass er sie beglückt hat,“ ebenso 7, 4. 12, 3. 6. 13, 5. 16, 7 und Fr. LV, 3. Crutt. 1, 4. לדת 7, 5 (parallel mit בדת das.). 2) Dagegen findet sich einmal בדת 12, 5 mit unmittelbar folgendem Imperfect בדת | יתמאן, wo einerseits der Zusammenhang zwischen zwei Sätzen mit בדת und dem Perfectum für einen Causalsatz („dafür dass er vollenden wird“), anderseits der Vergleich ähnlicher Sätze, in denen dieses Verbum vorkommt, mehr für einen Absichtssatz zu sprechen scheint; was sich aber vielleicht beides dadurch ausgleicht, dass wir das Imperfectum als Wunsch auffassen: „dafür dass er ihn erhalten hat, und dafür dass er vollenden wolle seine Erhaltung . . . . und dafür dass er ihn beglückt hat.“ Endlich erscheint 3) sowohl בדת als auch לדת mit folgendem Perfectum und Imperfectum zugleich in der häufig am Schlusse sich findenden Redensart: בדת/לדת | נעמת | ויהנאן | ל, z. B. 7, 11. 8, 12. 9, 8. 14. 7. 15, 5. 18, 11. 20, 8. 23, 5, wo ohne Zweifel dieselbe Auffassung, wie die so eben angegebene, richtig sein wird: „dafür dass es wohl geht und wohl gehen möge,“ so dass das dargebrachte Geschenk ebensowohl als Ausdruck des Dankes, wie auch als captatio benevolentiae gegenüber der Gottheit erscheint [1]).

3. Eine weitere sehr beliebte, aber leider kaum sicher aufzuhellende Conjunction, mit der die Darbringung des Weihegeschenks begründet wird, ist חג oder חגן, dieses letztere חגן allein sehr häufig, wie 4, 1. 5, 3. 7. 2. 9. 4. 13, 2. 16, 4. 18, 4. 19, 3. 21, 3. 22, 4. 24, 2. 25, 2 und in einer Inschrift von Ma'rib 34, 6; aber einmal 17, 3 vollständiger, doch ganz an derselben Stelle חגן | כ···;

---

1) Wenn dafür einmal 6, 9 in derselben Verbindung דת allein vorkommt, so könnte zunächst angenommen werden, dass dieses Neutrum דת, im Accusativ gedacht, ganz wie בדת, לדת gebraucht würde: es ist aber auch möglich, dass die Rection von dem vorhergehenden ל mit Infin. Z. 5 fortdauert.

endlich in ganz gleichem Sinne חג | ד̄ת 1, 4 und Fr. LV, 3 (nach berichtigter Lesart), und vielleicht allein חג 4, 16. Die causale Bedeutung der Conjunction, welche, wenn mehrere causale Sätze an einander gereiht sind, immer nur bei dem ersten steht und nachher in der Regel durch בד̄ת wieder aufgenommen wird, ist ausser Zweifel; aber freilich haben wir an ihr einen sprachlichen Bestandtheil, für den sich kaum eine Analogie und darum auch schwer eine sichere Erklärung des Ursprungs wird beibringen lassen. Jedenfalls wird חגן nur als eine verlängerte Nominalform für חג zu betrachten sein, wie ja Formen mit schliessendem ן im Himjarischen besonders beliebt sind, und beide, חג und חגן, scheinen ihren ursprünglichen Charakter und ihre nominale Bedeutung erst allmählich verloren zu haben, daher sie wenigstens theilweise erst mit Hilfe besonderer Relativpartikeln in Conjunctionen verwandelt wurden, wie לְמַעַן, בַּעֲבוּר u. dgl. m. Was die Etymologie betrifft, so mochte ich nur ganz vermuthungsweise an die Radix חוג (einen Kreis beschreiben, vgl. חָגַג, حَجَّ und طَوَى herumgehen, daher חוג Kreis) erinnern, aus welcher sich moglicherweise wohl spater (vgl. im Griechisehen ἀμφί, im Lateinischen idcirco) eine causale Bedeutung entwickeln konnte [1]).

4. Deutlicher zu erkennen, aber zugleich in sprachgeschichtlicher Hinsicht äusserst merkwürdig ist endlich die Conjunction לקבל | ד̄ת oder לקבל | ד̄··· 7, 3. 8, 2. 4. 5. 8 (vielleicht ebenso לקבלי, nur 18, 5). Die causale Bedeutung auch dieser Conjunction kann nicht im mindesten zweifelhaft sein; sie steht ganz an der Stelle, wo sonst חגן oder בד̄ת sich findet, indem 8, 2 der nach der Weiheformel der ersten Zeile beginnende Satz mit לקבל | ד̄ת eingefuhrt wird, und dann drei Mal לקבל | ד̄ folgt, da, wo sonst בד̄ת steht, und erst in der Schlussformel ein לד̄ת eintritt; während in 7, 3 mit לקבל | ד̄ת begonnen und mit בד̄ת fortgefahren wird. Zur Erklärung dieser Erscheinung dürfen wir freilich nicht erst weit gehen: das Chaldäische bietet uns in der von localer Bedeutung ausgehenden Causalconjunction לָקֳבֵל דִּי oder כָּל־קֳבֵל דִּי ganz genau dasselbe (s. zu 7, 3). Es ist dies in der That ein sicherer, frappanter Berührungspunkt zwischen dem Himjarischen und dem Semitismus Babylons, so dass dadurch andere scheinbar zufällige Aehnlichkeiten, wie der Gebrauch von נפש (s. diese Zeitschr. XIX, S. 291, in der Inschrift von Warka) oder ד̄ן = דְּנָא und die Behandlung von ד̄ = דִּי nicht mehr so bedeutungslos erscheinen, ferner die aufgefundenen Beziehungen zum Assyrischen ihre Mittelglieder erhalten und in Verbindung mit dem eigenthumlichen Charakter der himjarischen Kunstdenkmäler einerseits und der Auffindung himjarischer Inschriften in der Nähe des Euphrats anderseits ein ganz neues Licht auf den Zusammenhang zwischen beiden Gebieten fällt.

---

1) Wir mochten auf das analoge בִּגְלַל vom Stamme גָּלַל hinweisen. (L.)

Aus dem Gebiete der zur Aneinanderreihung der Sätze dienenden Partikeln lässt sich ausser dem allgemein semitischen ו nur noch das specifisch-arabische stärkere פ = فَ erkennen: wenigstens glaube ich dies in בזוקה 4, 4, ויהזפין | פל das. 16 und פצרי das. 19 zu finden, ebenso vielleicht auch in פשמת 13, 7.

Leider weisen auch unsere Inschriften noch kein Beispiel der Negationspartikel auf, merkwurdigerweise aber allem Anscheine nach das negative Substantiv עיר = غَيْر, und zwar in der Form בעיר بِغَيْر „ohne" 17, 12.

Hat sich schon in der bisherigen Untersuchung mehrfach Gelegenheit geboten auf die syntaktischen Eigenthumlichkeiten der himjarischen Sprache aufmerksam zu machen, so mogen hier noch einige besonders charakteristische Zuge, welche in dieses Gebiet gehören, aufgeführt werden.

Hinsichtlich der Rection des Verbums ist bemerkenswerth die Verbindung der Verba von causativer Bedeutung mit doppeltem Accusativ; so insbesondere sehr häufig das Verbum שׂעד (ohne Zweifel Form II) in der Bedeutung „Jemand mit etwas beglücken", z. B. 7, 10. 9, 5. 6. 10, 9. 10. 11, 6. 7, ebenso das synonyme ודף 12, 8. 17, 3. 6 und das, wie es scheint, ebenfalls synonyme חמר 20, 4.

Was die Rection des Nomens, d. h. das Genitivverhältniss betrifft, so hat dasselbe, so viel sich erkennen lässt, zunächst nichts von dem sonstigen semitischen Sprachgebrauche Abweichendes. Namentlich kehrt häufig wieder das Beispiel eines genitivus objectivus; wenigstens glaube ich במשאלהו, das in den Inschriften von ʿAmrân fast regelmässig zu lesen ist, aus bereits angeführten Gründen nicht anders erklären zu können als „gemäss der an ihn (den Gott) gerichteten Bitte", also ganz wie im Hebräischen זִכְרְךָ „das Andenken an dich" bedeuten kann, oder wie דֶּרֶךְ הָעֵץ „der Weg zum Baume", שְׁמֻעַת שָׁאוּל „die Nachricht über Saul" gesagt wird; die Fälle wo, wie im Hebräischen, vor einem Relativsatze ohne Relativzeichen die Statusconstructus-Form gewahlt ist, wurden schon oben angemerkt. Merkwürdigerweise begegnen wir in den vorliegenden himjarischen Texten mehrmals dem Falle, dass der Genitiv von zwei im status constructus stehenden oder durch ו verbundenen Wortern abhängt, statt dass derselbe nach correctem Sprachgebrauche schon dem ersten stat. constr. folgt und bei dem zweiten durch das Suffix ergänzt wird. Es geschieht dies aber nur, wie in den entsprechenden hebräischen und arabischen Beispielen, bei eng zusammengehörenden Wörtern; so z. B. deutlich im Anfange der Inschrift von Warka: נפשׂ | וקבר „Grabdenkmal des ....." und 20, 9: במקם | וחיל | אלמקה, vgl. 26, 8: חיל | ומקם | אלמקה.

Betrachten wir nun das Gefüge des Satzes, so ist zunächst zu bemerken, dass, abgesehen von dem Anfange der Inschriften, wo sich das Voranstellen des Subjects von selbst versteht, im Allgemeinen auch im Himjarischen das Verbum vorausgeht und das Subject ihm folgt. Nicht unerwähnt darf bleiben, dass auch hier jene kurze Satzbildung sich findet, welche das Hebräische, wie auch das Aethiopische (s. Dillmann a. a. O. S. 385), besonders durch impersonalen Gebrauch des Verbums erzielt. Noch merkwürdiger und in der That einer der interessantesten Berührungspunkte mit dem Hebräischen ist, dass das Himjarische sich dabei, wie die hebräische Sprache, wenigstens in vielen Fällen, des Femininums der III Pers. Singul. bedient, so dass das Femininum hier im Verbum ebenso Unpersönliches oder Neutrales darstellt wie z. B. beim pronom. relat. דת. Wir führen dafür als Beispiel die häufig wiederkehrende Schlussformel an: ולדת | נעמת | ורצית, | לבני „und dafür dass es lieblich ist (d. h. wohlgeht) und sein wird u. s. w."; s. das Nähere zu 5, 4.

Was das Verhältniss der Sätze zu einander betrifft, so lassen unsere Inschriften leicht erkennen, dass die himjarische Sprache, trotz ihres einfachen, alterthümlichen, auch dem lapidaren Charakter der Schrift ganz entsprechenden Gepräges, wovon namentlich die in ihrer ursprünglichen Breite erhaltenen Formen Zeugniss geben, in dem einfach feierlichen Stile dieser Votivinschriften eine nicht unbedeutende Neigung zur Unterordnung von Sätzen in grösserem Maassstabe und hierin etwas von jener dem Aethiopischen eigenthümlichen freieren Beweglichkeit in der Satzbildung zeigt. Die meisten jener Inschriften von ʿAmrân bestehen aus einem einzigen Hauptsatze, welcher die Angabe über Wesen und Beschaffenheit des von diesem oder jenem Dargebrachten enthält; daran schliessen sich in der Regel zur Motivirung eine Reihe causaler oder finaler Sätze, bei denen dann insbesondere die Infinitive eine nicht unbedeutende Rolle spielen. Es kann nämlich statt eines einfachen Causal- oder Final-Satzes mit verbum finitum ein Infinitiv mit ל stehen.

Oefter kommt es vor, dass in einem solchen Infinitivsatze nicht bloss das Object, sondern auch das Subject ausgedrückt ist, und zwar in der Weise, dass das Object zufällig immer als Genitiv-Suffix an den Infinitiv sich anschliesst, worauf dann das Subject (offenbar im Nominativ) folgt [1]) (und dann erst etwa ein zweiter Objectsaccusativ), z. B. 11. 7: ול | שעדהמו | אלמקה | אתמרם, ferner 21. 6. 36. 5. 6. Schliessen sich aber an den Objects-Accusativ weitere Bestimmungen an, so geht das Subject voran, z B. 18, 8. 23, 3. — Es kommt nun aber besonders der Fall vor, dass von

---

1) Wie das arabische nomen verbi gerade in den Fällen, wo der Objects-accusativ ein Pronomen ist, auch gerne thut (s. Caspari a. a. O. S 215) und wie es auch im Hebräischen, wenn schon selten, sich findet, z. B Esra 9, 8: כְּהָאִיר עֵינֵינוּ אֱלֹהֵינוּ und Jes. 20. 1: בִּשְׁלֹחַ אֹתוֹ סַרְגוֹן.

einem Infinitiv ein zweiter, aber ohne ל, abhängig ist, und zwar entweder als unmittelbares Object, so öfter nach ותא, z. B. | ול ותא | אלמקהו | שעדהמו | אדכרם „und dass vollende Almakahu ihre Beglückung (sie zu beglücken) mit ....“, und 23, 5: | ול | ותא אלמקה | הופין | עבדהו | מסעדם „und dass vollende A. zu erhalten seinen Knecht Masʿûdm“, oder als zweites Object, so in der häufig wiederkehrenden Formel 9, 10: ול | שעדהמו | רצי | אמראהמו „und sie zu beglücken mit dem Gnädigsein (der Begnadigung) ihrer Leute“, vgl. 6, 10 u. o., und so ohne Zweifel in dem sich daran schliessenden וברי | אדנם | ובקנים, wo offenbar ברי wie רצי Infinitiv ist; 16, 9: ול | שעדהמו | נעמתם | ויפים. Ja es fehlt sogar nicht an Beispielen, wo mehrere solche Infinitive an einander gekettet sind, z. B. insbesondere 20, 3: | ול | ותא | אלמקהו | חמר | עבדהו | מודדם | ופי | גרבהו | וחצי | ירצי | ארתהו „und dass vollende Almakahu zu segnen (?) seinen Knecht M. mit Erhaltung seiner Gefilde und mit Beschutzung und Begnadigung seiner Erbin ....“ Hier regiert der Infinitiv ותא die Infinitive ופי, חצי und רצי.

Neben dieser Neigung zu subordinirten Sätzen ist aber eine andere Seite zu beachten, dass das Himjarische (was besonders für die feierliche Ausdrucksweise solcher Weihungen passt) eine Reihe von parallel stehenden abhängigen Sätzen liebt, die dann in der Regel durch die Copula mit einander verbunden sind, übrigens möglicher Weise auch ἀσυνδέτως an einander hängen, oder auch durch eine neue Conjunction eingeführt sein können, so z. B. 1, 5. 24, 3. Dabei aber wird nicht in dem Maasse auf Gleichheit der betreffenden Sätze gesehen, dass nicht zwischen Causalsätzen mit Conjunctionen und verbum finitum ein Causal- oder Finalsatz mit ל und Infinitiv zu stehen käme, z. B. 6, 4 fg. Wenn hierbei häufig ein nicht eben sehr symmetrischer Satzbau zu Stande kommt, so finden sich anderseits auch Ansätze zu einem streng symmetrischen parallelismus membrorum, z. B. ganz deutlich 10, 7: דיפיתחן | ביתהמו | וידהללן | קניהמו.

Endlich heben wir noch als besondere Eigenthümlichkeit der himjarischen Sprache hervor, dass sie in auffallendem Maasse Z u s a m m e n s t e l l u n g e n v o n F o r m e n d i e d e m s e l b e n S t a m m e a n g e h ö r e n liebt, und dies zwar in mancherlei Weise: 1) Dasselbe Wort wird ohne ו wiederholt, vielleicht zum Ausdrucke des Distributiven, z. B. 4, 10: דרם | דרם; 13, 4: חדתת | חדתת. 2) In Aufzählungen wird Masculin. und Feminin. desselben Stammes mit einander durch ו verbunden, z. B. 7, 9: נכיתם | ונכים; 13, 8: לאחררהמו | ואחררחהמו; 29, 6: אלהו | ואלהתי, vgl. Wr. Z. 4: ידאן | וידתאן. 3) Ein Verbum hat als Object oder als Complement ein Nomen desselben Stammes bei sich, wobei auch der Fall mit in Rechnung zu ziehen ist, wo das Verbum in einem Relativsatze sich an ein Nomen desselben Stammes anschliesst. So schon früher לחמו | לחם Fr. XL. und ähnlich hier עדר | עדרם 35, 4 (wo ohne Zweifel vorausgeht ולד | ולדם), vgl. auch 29, 2. 3 שקיו ··· שקית

und 8, 3: שאלהו | אלמקה | במשאלהו[1]. Sodann ganz besonders, wo das Verbum im Relativsatze steht, wie 25, 5. 6: אקניהמו | דקניו „ihr Besitzthum, welches sie sich erworben haben“ (vgl. Gen. 12, 5 אֶת־כָּל־רְכוּשָׁם אֲשֶׁר רָכָשׁוּ[2]) und in der oft wiederkehrenden Formel: באמלא | שתמלא(ר) ..... שתמלאן 16, 7. 23, 1. 4. 27, 10; endlich noch 12, 5: במשאלו | ישתאלן und 13, 3: במשאלהו | בכן | תשאל |.

4) Endlich wird gern in sehr nachdrücklicher Weise Perfect und Imperfect zusammengestellt (wo dann das Imperfect streng futurische Bedeutung hat), um etwas für die Vergangenheit ebensowohl wie für die Zukunft auszusprechen, wie im Hebräischen לֹא הָיָה וְלֹא יִהְיֶה (*καὶ ἐδόξασα καὶ πάλιν δοξάσω* Ioh 12, 28). So in der schon öfter angeführten stereotypen Formel לדת | נצבת: | יתנעמן | לבני ....., und zweimal begegnet uns eine solche Zusammenstellung in Verbindung mit dem vorhin angeführten Falle, wodurch dann eine besonders breite, feierliche Ausdrucksweise, wie sie für eine Weihetafel gut passt, entsteht, nämlich 16, 7: באמלא | שתמלאי | וישתמלאנן und 25, 5. 6: אקניהמו | דקניו | ויקנינן „ihre Besitzthümer, die sie in Besitz bekommen haben und in Besitz bekommen werden.“

Ich schliesse hiermit die Darstellung der grammatischen Eigenthümlichkeiten der himjarischen Sprache, und es wäre nun zunächst meine Aufgabe über den aus den Inschriften sich ergebenden Wortvorrath Bericht zu erstatten; indessen bedarf diese Seite der Sache noch so gründlicher Untersuchung, dass ich dieselbe, um nicht länger mit der Besprechung dieses unsers neuen Materials zurückzuhalten, für spätere Zeiten aufspare, falls nicht mittlerweile von anderer Seite das Nöthige gesagt wird. Nur im Allgemeinen soll hier bemerkt werden, dass die vorliegenden Inschriften auch hinsichtlich der lexikalischen Seite der himjarischen Sprache ebensowohl interessante Berührungen mit ihren Stammschwestern, als die mannigfachsten Besonderheiten ergeben. Was das Letztere betrifft, so treffen wir theils eine Anzahl von Stämmen und Wörtern, die überhaupt in keiner semitischen Sprache wiederkehren, ohne dass wir freilich bei dem alterthümlichen Gepräge des Himjarischen daraus den Schluss ziehen dürften, dass sie nicht ursprünglich semitisches Sprachgut gewesen und etwa aus andern nichtsemitischen Sprachen eingedrungen wären, z. B. ותא, כרא, שמה, אלמקה; theils eine verhältnissmässig viel grössere Anzahl von Stämmen und Wortformen, die wenigstens in einer andern als der sonst üblichen Bedeutung dem Himjarischen eigenthümlich sind, z. B. וקה erhö-

---

1) Vermuthlich gehört hierher noch בחקדם | קדם 8, 9 Ich nenne ausserdem noch zwei nicht ganz deutliche Stellen 4, 17. 18: צלם | בהו | תצלם | רא | עלם | שעדלה und 7, 7: תחנת | תחן.

2) Ewald, Lehrbuch der hebr. Spr. S. 610.

ren, רפי erhalten, ברי?, חמר, שצי befeinden, מקם, וזף, אדן, זנד (מזנדן), חג (חגן) weil, מאל II, כלא X, קני (IV), שלם (משלמן), נכל, רתד, חרף, דלל IV, פקל, כרב u. dgl.

Fassen wir aber denjenigen Theil des Sprachschatzes ins Auge, der dem Himjarischen nicht ausschliesslich angehört, so ist zunächst festzuhalten, dass wir auch hier das gemeinschaftliche Sprachgut der Semiten mit Sicherheit erkennen; dass aber der eigentliche Grundstock der Sprache mit dem Arabischen, mit dem sie auch die bedeutendsten grammatischen Eigenthümlichkeiten gemein hat, harmonirt, dies zeigt sich nicht bloss in der Mehrzahl der schon angeführten ächt arabischen Eigennamen, sondern auch in der sonstigen Redeweise. Wir haben da manchen ganz specifisch arabischen (wenn auch den andern Sprachen nicht ganz fehlenden) Ausdruck, wie שעד (Glück, als Verbum beglücken), חמד (loben), רצי oder רצו (ganz wie im Arabischen gnädig sein), ferner deuten wir (אנשם = أُنَاسٌ, שעב = شَعْبٌ, חרם (מחרם) im Sinne des arab. حرم, עון = عان, מרא = أَمْرُؤٌ, ודד = وَدَّ, וצע = وضع, תבר = ثبر, חלל = خَلِيل, בנת = بِنْتٌ (Tochter), נוף (ינף, תנף) = نوف, עיר = غير, קדר = قدير, שטר = سطر.

Daneben finden sich aber nicht wenige Wörter, die das Himjarische mit andern semitischen Sprachen ausser der arabischen gemein hat [1]. Dabei drängt sich als die nächste Frage auf, welche Berührungspunkte in dieser Beziehung mit der schon dem Schriftcharakter nach der himjarischen Sprache nahestehenden äthiopischen Sprache stattfinden. Seltsamer Weise giebt es deren verhältnissmässig nur wenige, wenn auch diese wenigen, wie הגר = ሀገር: תבע, تُبَّع vom Stamm ተብዐ: und, was schon früher beigebracht wurde, עשר = ዐሥር:, חרי = ኀረየ: ורח = ወርኅ: bedeutungsvoll sind; während eine grosse Anzahl dem Aethiopischen eigenthümlicher Wörter dem Himjarischen fremd ist und dafür die allgemein semitischen Ausdrücke (z. B. שמש, אלה, ארץ u. dgl. m.) gebraucht werden. Ein paar Mal findet es sich, dass das Amharische die entsprechende Wurzel erhalten hat (z. B. בלט, לקט). Diese Erscheinung wird ohne Zweifel darauf beruhen, dass das Aethiopische selbst hinsichtlich des Wortvorrathes im Laufe der Zeiten erhebliche Veränderungen erlitten hat, welche wir für die Zeit der äthiopischen Literatur mit Sicherheit nachweisen können (s.

1) Insbesondere ist es beachtenswerth, dass Wörter, die dem Arabischen allein unter allen semitischen Sprachen abhanden gekommen sind, im Himjarischen sich wiederfinden, z. B. רחק weit, fern 20, 8, und, wenigstens in allgemeiner Gebrauchsweise, בעל.

Dillmann a. a. O. S. 8) und welche ebenso gewiss zuvor schon stattgefunden haben und die früher sicher vorhanden gewesene grössere Uebereinstimmung mit dem Himjarischen auf ein relativ so geringes Maass reducirt haben. Dabei muss aber wohl auch in Rechnung gebracht werden, dass unsere Kenntniss des himjarischen Wortvorraths verhältnissmässig doch immer noch eine geringe ist und sich fast ausschliesslich auf ein bestimmtes Gebiet, das religiöse, beschränkt. Aber um so bedeutsamer sind ja doch hier die Parallelen, welche sich in grammatikalischer Beziehung ergeben haben.

Wie aber die genauere Untersuchung des grammatikalischen Theils der himjarischen Sprache uns die frappantesten Beziehungen zum nördlichen und östlichen Semitismus gezeigt hat, so fehlt es daran auch in lexikalischer Beziehung keineswegs. Insbesondere ist es auch hier auffallend, dass einzelnes in merkwürdiger Weise ganz mit dem hebräischen Sprachgebrauche Uebereinstimmende sich findet, wodurch auf den alterthümlichen Charakter dieses südsemitischen Sprachzweiges Licht fällt und das vollkommen bestätigt wird, was Dillmann (äthiopische Grammatik S. 8) im Voraus bemerkt hat: „dass wir uns nicht wundern müssten, wenn sofort bei Entzifferung der himjarischen Inschriften manche auffallende Aehnlichkeit dieser Mundart mit dem Hebräischen sich ergeben sollte". Es genügt in dieser Beziehung (ausser der Präposition עדי, בעד und ähnlichem bereits Angeführten) an Ausdrucksweisen zu erinnern wie נעמת | ל „es geht ihm wohl", vgl. יִנְעַם לוֹ (s. zu 5, 4), הַשִּׁיב = החב „danken", צדק wie im spätern Hebräisch in der Bedeutung „Heil, Hilfe", oder an eine Zusammenstellung wie צר und שנא = צַר und שׂנא „Bedränger und Hasser" (s. zu 31, 5), und kaum ist zu bezweifeln, dass bei weitern Fortschritten in der Erklärung sich noch weitere Parallelen ergeben werden. Was wir aber als einen wesentlichen Gewinn betrachten müssen, ist der sichere Nachweis, der sich aus unsern Inschriften ergiebt, dass im Himjarischen auch wenigstens einige specifisch aramäische Bestandtheile vorkommen: ausser dem bereits nachgewiesenen דִּן (auch הַן) und der Conjunction (דִּ֫ת | לקבל insbesondere נפשׁ (Inschr. von Warka) = Denkmal und פרק = erretten, was freilich auch vom Hebräischen aus nicht fern liegt (s. zu 8, 8). Ja wir finden sogar, wenigstens in gewissen himjarischen Dialekten, Beziehungen zum Assyrischen, die sich freilich nicht so unschwer erklären lassen (s. zu 29, 4 in dieser Zeitschr. XIX, S. 249 u. oben S. 231). Suchen wir nun auf Grund der vorstehenden Ausführungen über den grammatikalischen wie über den lexikalischen Theil der himjarischen Sprache, unter Berücksichtigung des himjarischen Schriftcharakters, die geschichtliche Stellung jener Sprache innerhalb des Semitismus festzustellen, so dürfte sich etwa Folgendes ergeben:

Die sogenannte himjarische Sprache — oder wohl richtiger die Sprache der Sabäer — scheint zusammen mit der arabischen und äthiopischen den südlichen Zweig der semitischen

Sprachfamilie zu bilden und steht in einem eigenthümlichen Verwandtschafts- und Verschiedenheitsverhältnisse zu jenen beiden zusammen und zu jeder einzelnen derselben. Gemeinschaftlich hat sie mit ihnen nicht bloss die Spaltung der Laute ח und צ und gewisse Lautverschiebungen, nebst dem ו im Anlaute (z. B. ולד), sondern auch gewisse charakteristische grammatische Formen, wie die reichere Entwickelung der Verbalformen, insbesondere Form X (wozu freilich auch das Aramaische Ansätze zeigt); sodann die diesen Sprachen ausschliesslich zukommende Bildung des Collectivums oder innern Plurals, das Pronomen ד̄ und auch, soviel sich bis jetzt erkennen lässt, manche dem Arabischen und Aethiopischen gemeinschaftliche Stämme (z. B. שׂרח, כון(?), צרח, כבר).

Ausschliesslich gemeinschaftlich mit dem Arabischen hat sie das ganze in jenen feinen Nuanzirungen sich verzweigende Lautsystem [1], die Diphthonge und fast ausnahmlos (s. diese Zeitschr. X, S. 33—35) die Gesetze der Lautverschiebungen, die Waslirung des Alif in entsprechenden Fallen; hinsichtlich des Verbums die eigenthumliche Gestaltung der VIII Form, die Endung der III Person Plur. des Impf. auf n und den möglichen Wegfall desselben im Subjunctiv; aller Wahrscheinlichkeit nach das Particip des einfachen Stammes, sowie überhaupt die Participien; das specifisch arabische Deminutiv (wenn auch zunächst nur in Eigennamen), die Elativbildung (freilich auch nordsemitisch), die Bildung des status constructus im Plural, die Anfänge einer Flexion im Plur. (û und î), das Beziehungsnomen ד̄, meistens mit seinem Feminin. ד̄ת; die mogliche Umlautung der Pronominal-Suffixe hu, humu in hi und h-mi, die Anwendung des ל mit Imperfect als Absichtspartikel, die Partikel فَ und endlich manche specifisch arabische Wörter — in der That so viele Punkte der Uebereinstimmung, dass man, Alles in Allem genommen, nicht von einer „profonde différence qui sépare le dialecte himyarite de l'arabe" [2]) reden kann oder zu reden genöthigt wäre.

Ausschliesslich gemeinschaftlich mit dem Aethiopischen hat das Himjarische: gewisse volle unverkurzte Formen, wie namentlich bei den Verbis tert. י, das Vorherrschen einer Collectivform أَفْعُل, die Möglichkeit an Collective den äussern Plural anzuhängen, das Fehlen des Artikels, den starkentwickelten Gebrauch des relativen ד̄, manche ausschliesslich im Aethiopischen ubliche Worter und endlich, um auch dieses nicht zu übergehen, den eigenthümlichen Schrifttypus.

---

1) Etwa mit der Ausnahme, dass für ظ ein besonderes Zeichen sich nicht mit Sicherheit nachweisen lasst.

2) Renan, Histoire générale p. 302. (308 éd. III.)

Aber das Himjarische unterscheidet sich auch wieder in gleicher Weise vom Arabischen und Aethiopischen theils durch innerhalb des Semitismus ihm ausschliesslich zukommende Eigenthümlichkeiten: die Endung des Imperfects auf n, die Infinitivformen, das Causativ (und andere Conjugationen?) ebenfalls auf n, die vielen Formen mit präfigirtem m und schliessendem n, die Behandlung von דת als Relativ und die damit gebildeten Conjunctionen, die Form הי fur ein demonstratives Beziehungsnomen und eine Anzahl ganz neuer oder in besondern Bedeutungen üblicher Stämme; theils aber auch durch mancherlei Erscheinungen, welche das Himjarische nur mit dem Hebraischen (Causativ in der Form des Hifil, Verbum impersonale im Femininum und dgl. m.) oder sogar mit dem Aramäischen (demonstr. Pron. דן, Conjunction (ת)ד | קבל und einzelne Worter) und dem Assyrischen (Mimation, Suffix s, Safel in besonderer Mundart, s. Inschr. 29) theilt.

Von hier aus mochten sich zunächst folgende Sätze mit Sicherheit ergeben:

1. Es ist kein Grund vorhanden, wie Renan (a. a. O., vgl. auch p. 59) zu verlangen scheint, um des gemeinsamen Schriftcharakters willen die himjarische Sprache mit der äthiopischen zusammen als eine vierte sudliche, beide Seiten der Babelmandebstrasse einnehmende Gruppe, die man die sabäische oder cuschitische [1]) nennen konnte, hinzustellen neben dem hebräischen, phonizischen, aramaischen und arabischen Zweig; vielmehr zeigen sich bei genauerer Betrachtung des Himjarischen mindestens ebenso vielfache, wo nicht starkere Berührungspunkte mit dem ächt Arabischen als mit dem Aethiopischen; das Himjarische bildet somit, entsprechend dem geographischen und ethnographischen Rahmen, recht eigentlich das Bindeglied zwischen beiden, und alle drei ordnen sich deutlich zu einer südlichen Gruppe des Semitismus zusammen.

2. Innerhalb dieser Gruppe steht das Himjarische, wie es sich uns in den vorhandenen Inschriften darstellt, entsprechend dem Umstande, dass das Alter derselben die fruhesten Urkunden, die uns vom Arabischen und Aethiopischen erhalten sind — hochstens die wenigen altäthiopischen Inschriften, wie die von Jaha, ausgenommen — überragt, ohne allen Zweifel als die alterthümlichste unter diesen Sprachen da, und hat ursprunglichere oder den ursprünglichen näher stehende ächt semitische Bildungen erhalten, die sowohl das Arabische als das Aethiopische verloren oder wenigstens verwischt hat.

1) Dieses Pradicat, das den acht semitischen Charakter des Himjarischen zweifelhaft zu machen geeignet ist, wenn es auch ganz mit der principiellen Anschauung Renan's vom Semitismus zusammenhangt, muss als durchaus unberechtigt abgewiesen werden. Vgl. noch bei Renan a. a. O. p. 316 (322), wo von einer Alterirung des sprachlichen Charakters des Himjarischen durch caschitischen Einfluss die Rede ist.

3. Keineswegs aber kann die Sprache unserer Inschriften, wie sie uns vorliegen, unmittelbar als die gemeinsame Wurzel angesehen werden, von welcher aus in directer Abstammung einerseits das eigentliche Arabische, anderseits das Aethiopische sich abzweigen, so dass sie, wenn wir so sagen dürfen, als die südsemitische Stammsprache zu betrachten wäre; vielmehr ist eben so gewiss, dass die Abzweigung des Aethiopischen von einem südsemitischen Stamme [1]) weit hinter der Zeit unserer Inschriften liegt, als dass die Entwickelung des Arabischen, wie es uns in den ältesten Urkunden vorliegt, noch ganz andere Factoren voraussetzt, als was uns im Himjarischen gegeben ist.

4. Immerhin aber scheint die himjarische Sprache und Schrift ein unmittelbarer, höchstens durch einzelne semitische Elemente tingirter Abkömmling jener alten südsemitischen Sprache und Schrift zu sein, die in vorhistorischen Zeiten im grössten Theile Arabiens geherrscht haben mögen und deren Spuren wir wiederfinden ebensowohl in jenen Charakteren auf dem Steine Abrahams in der Ka'bah (s. diese Zeitschr. X, S. 28) [2]), als z. B. in der Inschrift, welche weit hinauf am rothen Meere in Wâdi'l-Moje [3]) entdeckt worden, und wohl auch in jenen Inschriften auf binnenländischen Ruinen des mittleren Arabiens. [4])

In diesem Sinne werden wir also jene früher (in d. Zeitschr. X, S. 30) angeführte Notiz über die alten Sprach- und Schriftarten Arabiens, wonach als die älteste das مُسْنَد, die Sprache und Schrift der 'Âd, Tamûd und der ältern Ǵurhum erscheint, woraus später die Sprache der Himjaren wurde, zu verstehen haben [5]). Von derselben alt-südsemitischen Sprache hat sich gewiss schon in frühen Zeiten die

---

1) Dillmann a. a. O. S. 8. [Vgl. auch Schrader, de linguae Aethiopicae indole universa p. 3 sq. (L.)]

2) S. die Abbildung bei Dozy, die Israeliten zu Mekka.

3) Diese Inschrift ist zuerst bei Wellsted, Reisen in Arabien, abgebildet und von Rödiger (II. S. 374, vgl. 153 fg. in der deutschen Uebersetzung) besprochen worden. Rödiger verkennt schon in der ihm vorliegenden Zeichnung die Aehnlichkeit mit himjarischen Zeichen nicht. Noch unzweifelhafter ergiebt sich dies aus der weit besseren Zeichnung in dem Journal of the Bombay Branch II. July 1843, S. 273 fg., welche insbesondere eine Reihe von oben nach unten gekehrt durchaus normal ausgeführte himjarische Zeichen aufweist, während auch ausserdem nicht wenige himjarische Charaktere sich deutlich erkennen lassen.

4) S. Ritter, Erdkunde XIII. S. 354 u. 441 fg. — Hier ist ohne Zweifel auch in weiterer Entwickelung die Heimath jenes Schriftcharakters zu suchen, der uns in den haurânischen Inschriften vorliegt.

5) Dabei soll gar nicht geleugnet werden, dass vielleicht hinter der ältesten semitischen Schicht noch eine kuschitische Bevölkerung liegt, daher auch bei arabischen Namen noch manches Fremdartige anklingt.

äthiopische Sprache abgezweigt, indem die vom südlichen Arabien aus nach Afrika übersiedelnden Semiten Sprache und Schrift mit hinübernahmen und dort unter dem Einflusse der geographischen Verhältnisse (dem Gebirgscharakter der Gegend) und weiterhin auch vielleicht der benachbarten Völkerschaften zu eigenthümlichen, unter sich wiederum verschiedenen Mundarten, von denen im Ganzen das Geʿz den alten semitischen Typus am treusten bewahrt, jedoch auch die andern, insbesondere das Amharische, manches Altsemitische erhalten haben, ausbildeten. Dabei muss es dahin gestellt bleiben, ob die verschiedenen, nach Vergleichung des Arabischen und Himjarischen zu schliessen, ächt südsemitischen Elemente, welche dem Aethiopischen abgehen, demselben ursprünglich nicht gefehlt haben, sondern erst allmählich verloren gingen (wie dies z. B. hinsichtlich der Elativbildung durch vortretendes Alif [1]) unzweifelhaft, vielleicht auch hinsichtlich der eigenthümlichen arabischen und himjarischen, dem Aethiopischen fehlenden Zeichen [2]) der Fall ist), oder ob solche damals, als jene Uebersiedelung nach Afrika statt fand, sich noch nicht ausgebildet hatten.

Was nun aber die Stellung des Himjarischen zum Arabischen betrifft, so erklärt sich die, bei aller Gemeinschaftlichkeit des eigentlichen Grundstockes und so mancher ganz specifischen Erscheinungen, vorhandene Verschiedenheit, die schliesslich so gross war, dass die Mittelaraber und Himjariten einander nicht verstanden [3]), — jene Kluft, die sich hauptsächlich auch darin offenbart, dass der eigenthümliche altsüdsemitische Schriftcharakter den übrigen Arabern fremd blieb, und ein anderer erst später, als die Bildung der Nordaraber so weit fortgeschritten war, von Syrien her importirt wurde [4]), — aus jener in der arabischen Tradition keineswegs ganz verwischten Umwälzung, welche auf der Halbinsel sich allmählich vollzogen hat, indem von den sogenannten ismaelitischen Stämmen, den مُسْتَعْرِبَة, die ursprünglich mehr das nördliche Arabien und die syrisch-arabische Wüste und theilweise auch einzelne Küstenpunkte Philistaa's [4]) bewohnten, einzelne Theile entweder südwärts drangen und die früher ansässigen, an die alte Cultur sich anlehnenden Völker vernichteten, oder aber sie absorbirten, wobei dann wohl der bisher weniger

---

1) Dillmann a. a. O. S. 191.

2) Das. S. 13. Anm.

3) Vgl. Pocock, Specimen hist. Arab. p. 155 fg., De Sacy, Antholog. gramm. arab. p. 413, vgl طُمْطُم bei Freytag s. v.

4) Es ist wohl jetzt keinem Zweifel mehr unterworfen, dass die Nordaraber ihren Schrifttypus von den Nabathäern erhalten haben (s. unsere Bemerkung in dieser Zeitschr. XIV, S. 377, Anm. 3), was freilich doch endlich auf Syrien zurückgeht (L.)

5) S. Krehl, Ueber die Religion der vorislamischen Araber S. 31 fg.

übliche Schrifttypus verloren ging. Indem sie nun möglicherweise den ursprünglichen alterthümlichen südsemitischen Sprachcharakter mit neuen Elementen durchdrangen, entwickelten sie jene durch lexikalischen Reichthum, wie durch grammatikalische Bildung und Consequenz so ausgezeichnete Sprache, wobei es immerhin recht wohl möglich, ja sogar wahrscheinlich ist, dass die von ihnen vorgefundene im mittleren Arabien vorherrschende Sprache bereits gewisse Eigenthümlichkeiten gegenüber der südarabischen angenommen hatte. Auf diese Weise würde sich ebensowohl die fundamentale Gleichartigkeit des Himjarischen und Arabischen, wie anderseits die grosse Verschiedenheit beider in grammatikalischer und lexikalischer Beziehung und zugleich das Fehlen jenes alten Schriftcharakters bei den Arabern erklären. Wie die ursprüngliche Mundart jener erst später weiter südlich vorgedrungenen und dann zur Herrschaft gelangten Stämme sich zu der von ihnen vorgefundenen südsemitischen Sprache verhalten, muss eben dahin gestellt bleiben. Mit ziemlicher Sicherheit möchten wir aber den arabischen Artikel als einen derjenigen Bestandtheile bezeichnen, welcher erst auf diesem Wege in Arabien Eingang fand, indem bei jenen früher nördlich wohnenden Stämmen, die dem hebräisch-phönizischen Gebiete näher standen, eine mit dem hebräischen הַל und הַ (mit folgendem Dagesch) identische Pronominalbildung als Artikel verwendet wurde. In der That führt ja die früheste Spur, die wir vom arabischen Artikel haben, das Ἀλιλάτ des Herodot (s. diese Zeitschr. VII, S. 483 und Krehl a. a. O. S. 43), eben auf jene Stämme hin.

Wenn uns nun nach dem Gesagten die Sprache der Sabäer als die älteste und ursprünglichste noch erhaltene Vertreterin des südsemitischen Sprachzweiges erscheint, so ist schliesslich hinzuzufügen, dass sie sich auch wieder in mancherlei Mundarten getheilt zu haben scheint. Spuren davon liessen sich schon früher (in dieser Zeitschr. X, S. 31) aufweisen; den deutlichsten Beleg davon geben aber unter den neuentdeckten Inschriften die durch besondere Eigenthümlichkeiten ausgezeichneten Numern 28, 29 und 37, von denen schon früher die Rede war. Vermuthlich sind die verschiedenen jetzt im südlichen Arabien gesprochenen Mundarten, wenigstens grösstentheils, Ueberreste von solchen Zweigen der alten südarabischen Sprache, und da sie niemals Schriftsprache geworden sind (s. Renan a. a. O. S. 306), so zeigen sie sich so entstellt und verderbt, dass sie bis jetzt keine erhebliche Stütze für die Erklärung der himjarischen Inschriften abgegeben haben. Die Verzweigungen jener Mundarten mögen theils auf der Aufeinanderfolge verschiedener Völkerschaften, die sich hier niederliessen — wodurch auch die alte Nachricht im Muʿgam von den auf das Musnad folgenden Sprachen, denen der Ǵurhum, der Joktaniden und der Midjaniten, zu ihrem Rechte käme —, theils aber auch auf auswärtigen Einflüssen beruhen, was namentlich solche Bestandtheile wie בר = Sohn im Ehkilî beweisen, das sicher aramäischen Ursprungs

ist. Uebrigens müssten diese Mundarten (das Mahrî, Eḥkilî u s. w.) noch viel genauer untersucht werden, um überhaupt etwas Gewisses darüber festzustellen, und man wird vorläufig noch kein Recht haben z. B. das Eḥkilî als eine von kuschitischem Einfluss tingirte Sprache zu bezeichnen (s. Renan a. a. O. S. 59 und 316).

Ich schliesse diese Bemerkungen über Schrift und Sprache der Inschriften, um noch in Kürze

B. die Bedeutung der Inschriften in geschichtlicher und antiquarischer Beziehung

zu besprechen. Der in dieser Hinsicht sich ergebende Gewinn kommt freilich der Bedeutung der linguistischen Resultate in keiner Weise gleich. Dies rührt hauptsächlich daher, dass der weitaus grösste und zugleich am leichtesten verständliche Theil unserer Inschriften so ziemlich denselben Zweck und Inhalt hat, eine einer Gottheit geschehene Darbringung auszusprechen und zu motiviren, während grössere Stücke, die andern Inhalt haben, wie no. 35, Fragmente sind und auch unter den erst genannten Inschriften die umfangreicheren, wie no. 4, sich zum grossen Theil einer sichern Erklärung entziehen. So sind verhaltnissmässig die religionsgeschichtlichen Ergebnisse noch am günstigsten gestellt, wie denn auch zugleich die decorative Ausstattung der Inschriftentafeln und die vorhandenen Gemmen nicht unwichtige kunstgeschichtliche Aufschlüsse geben. Doch lässt sich auch für die Kritik der Geschichte und der Zustände des alten Sabäerreichs aus unsern Inschriften Manches entnehmen.

1) Kenntniss des sabäischen Reichs und seiner Geschichte im Allgemeinen.

A. die Eigennamen. Was wir über die Geschichte des himjarischen Reichs, wenigstens hinsichtlich derjenigen Zeit, welche etwa dem Alter unserer Inschriften entsprechen dürfte, wissen, beschränkt sich — wenn man von mythischen Andeutungen der muslemischen Schriftsteller absieht — so ziemlich auf blosse Namen. Dabei wurde früher (in dieser Zeitschr. X, S. 58) bemerkt, dass in dieser Beziehung sich ziemlich wenig Uebereinstimmung zwischen den arabischen Angaben und den Inschriften zeige. Anders stellt sich die Sache nunmehr dar; denn unsere jetzigen Inschriften, die einen ausserordentlichen Reichthum von Eigennamen besitzen, enthalten eben auch solche, und zwar theilweise ganz charakteristische, welche von den Arabern in ihren Angaben über himjarische Geschichte aufgeführt werden: so, ausser den schon früher nachgewiesenen, hier so häufig vorkommenden מרתּדם = مَرْثَد und דּרידן, vor Allem עבדשׁמשׁם 10, 1 = عَبْد شَمْس, das mehrmals in den himjarischen

Königslisten, insbesondere als Name Saba's d. h. des Gründers der sabäischen Dynastie, vorkommt; ebenso שמר 12, 1. 13, 1 (vgl. שמרת 7, 1) = شمر, (bekannter Königsname Śamir Jar'aś bei Abulfedâ), אשעד = أَسْعَد (Name des Königs As'ad Abûkarib, bei Abulfedâ, s. 17, 1), הינמת = هَيْنَمَة (s. zu 9, 1), בכלם Stammesname = بَكِيل, 20, 6. 35, 2 (s. zu letzterer Stelle), עמרן = عَمْرَان (in den Inschriften als Name der Stadt, bei den Arabern als Stammesname angeführt), עמכרב = عمى كرب. Ausserdem finden wir in den Inschriften eine Reihe von Namen, die uns von den Arabern nicht als speciell himjarische überliefert, uns vielmehr als in Arabien überhaupt übliche bekannt sind, nun aber, da sie zugleich hier vorkommen, als gemeinsames, altarabisches Erbtheil sich erweisen. Dahin gehört, ausser den oben angeführten, z. B. עבדשמשם, insbesondere והבאל 32, 3 = وَهْبِيل (Kâmûs p. 1563), jedenfalls alt arabischer und speciell südarabischer Name, wie alle jene mit il zusammengesetzten; damit ist gleich zusammenzustellen: שעדלת 1, 1 = سعدالله, ferner תורם 1, 11. 10, 3 = ثَوْر, אושם 26, 1 = أَوْس, והבם 19, 1 = وَهْب, שרעם 27, 1. 11 = سَرِيع, שעד 31, 1 = سَعْد, קרינם 13, 1. 5 = قُرَيْن, אשידם 11, 1 = أَسِيد, צבאם 23, 6 = صَابِى, משעדם 23, 1. 4 = مَسْعُود, אדם 11, 3. 16, 2 = آدَم, אשיב 20, 9, auch in den sinaitischen (nabathäischen) Inschriften, = أَشْيَب, אנמרם 7, 1 = أَنْمَار u. dgl. m. Doch muss dann die früher (in dieser Zeitschr. X, S. 51) in Anschluss an Ewald gemachte Bemerkung, dass die himjarischen Männernamen in Stoff und Zusammensetzung sehr wenig Aehnlichkeit mit den gewöhnlichen arabischen haben, eine Einschränkung erleiden; es ist vielmehr zu constatiren, dass ein sehr grosser Theil der himjarischen Namen, welchen wir in unsern Inschriften begegnen, theils geradezu anderweitig im Arabischen sich nachweisen lässt, theils wenigstens Bildungen zeigt, welche auch im Arabischen vorkommen, so insbesondere noch Elative wie אצלם 6, 1. ארפם 9, 2. 11, 3. אהרף 8, 1. 12, dann die zahlreichen oben S. 221 angeführten Imperfectformen, sowie die mit der Endsilbe ân, und neben den mit männlicher, die mit weiblicher Endung gebildeten Namen. Anderseits ist allerdings nicht zu leugnen, dass nicht bloss vielfache Namen sich finden, denen entsprechende Stämme wir im Arabischen nicht mehr haben (namentlich manche ganz eigenthümliche auf Quadrilittera

zurückgehende Formen, z. B. פיקמן 17, 1. חמעתת 30 A—B. לחיעתת 18, 1 [1]) und auf der Gemme 35. d. היכמת 8, 1. חידלת 32, 1 u. dgl.), sondern auch solche, die uns eigenthümliche, im Arabischen nicht übliche Bildungen zeigen; hierher gehören Namen, wie עננן 15, 2. מעגין 27, 1; und besonders die vom Causativ gebildeten היפעתת 6, 2. הוקעתת Zaf., vgl. auch den Gottesnamen הובס. Insbesondere aber kommen hier jene schon früher besprochenen eigenthümlich zusammengesetzten Eigennamen in Betracht, und muss zunächst hier wiederum, wie a. a. O. S. 51, bemerkt werden, dass das Himjarische die auf der Idâfah beruhenden Zusammensetzungen dieser Art, wenigstens in der Regel, nicht als zwei getrennte Wörter, sondern als ein Wort behandelt hat; daher denn nicht שמשם | עבד geschrieben wurde, sondern עבדשמשם 10, 1 [2]), so auch Fr. III nicht כללם | עבד, wie a. a. O. S. 52 angegeben ist, sondern עבדכללם; anders verhält es sich mit שמהעלי | עבד 30, A, s. zu dieser Stelle. Recht deutlich ist dies bei den mit אל zusammengesetzten Eigennamen, von denen früher das Beispiel אישאל in dieser Hinsicht zur Sprache kam, dann hier והבאל und einige andere, hinsichtlich deren es freilich zweifelhaft ist, ob sie auf dem Genitivverhältnisse beruhen, oder nicht vielmehr einen abgekürzten Satz darstellen, wie ודדאל 13, 12. היבאל 18, 1. נבטאל 26, 10. 37, 4. יחמאל 36, 4. Bei diesen Zusammensetzungen wird es durch die Form, in der sie oder ähnliche Namen im Arabischen erhalten sind (z. B. وهبيل, شراحيل u. s. f.), ganz unzweifelhaft gemacht, dass sie als ein Wort anzusehen sind. Ganz deutlich ist dies auch bei שרחת 4, 1 (vgl. oben XIX, S. 171), wo die Vereinigung beider Bestandtheile zu einem Ganzen schon so weit gediehen ist, dass der erste Radical des zweiten Worts wegfallen konnte. Vollends lassen sich als ein Wort fassen jene im Himjarischen so beliebten, ganz an das nordsemitische, resp. hebräische Gebiet erinnernden nomina propria composita, welche aus einem verbum finitum mit seinem Subject oder Object bestehen, wie solches schon früher (in dieser Zeitschr. X, S. 52) aus den Fresnel'schen Inschriften nachgewiesen wurde. Den dort angeführten Beispielen, besonders den Zusammensetzungen mit מלך, wie ישהרמלך, יכרבמלך, können wir als Imperfectformen deutlich zu erkennende Belege zur Seite stellen: יקהמלך 13, 13 „dem der König willfahrtet," oder „den er erhört"; auch 15, 1 ist eine Zusammensetzung mit מלך zu vermuthen (der Stein ist an der betreffenden Stelle beschädigt). Eine solche auf Verbalverbindung beruhende Composition ist möglicherweise auch das oben erwähnte nom. propr. יחמאל, vermuthlich auch נבטאל, s. zu 26, 10; das אלשרח, das wir hier wieder zweimal finden, wurde schon

1) Ueber Dieses und das Vorangehende s. unsere Bemerkung zu 6, 2. (L.)

2) Uebrigens hat auch das Arabische diese Verbindung so eng gefasst, dass aus عبد شمس ein عبشمس entstehen konnte.

früher (a. a. O. S. 54) als hinsichtlich der Art der Zusammensetzung nicht sicher besprochen; wie diese bei שמהעלי, שמהכרב 1, 10. 10, 4. 14, 4. עמכרב 1, 10. חבצכרב 10, 5. sowie bei den sonst hier noch vorkommenden eigenthümlichen Namen אלהאמר(ם) 37, 2. צדקדכר 29, 1. שפנרם 34, 2 zu betrachten sei, darüber siehe den Commentar zu den betreffenden Stellen.

Nach dem Bisherigen durfte die Bemerkung nicht als unbegründet erscheinen, dass bei den himjarischen Namen eine zwiefache Strömung nachzuweisen ist, von denen die eine als ächt arabisch erscheint, die andere aber theils ganz specifische, theils mehr an das Nordsemitische anklingende Elemente enthalt. Vielleicht haben wir hierin zugleich eine entschiedene ethnographische Strömung zu erkennen, bei der wir aber noch nicht von unsemitischen Elementen zu reden Grund haben. Ferner ist noch zu constatiren, dass jene eigenthümlich zusammengesetzten Eigennamen in den Fresnel'schen Inschriften von Ma'rib viel häufiger vorkommen, und die anders gestalteten bei weitem mehr überwiegen, als dies in den zuletzt entdeckten der Fall ist. Dies dürfte wohl mit dem Umstande zusammenhängen, dass jene fast ausschliesslich der herrschenden Klasse in Ma'rib und zwar ohne Zweifel in der Bluthezeit des Reichs angehoren, wahrend diese aus einem bestimmten anderweitigen Kreise, dem in 'Amrân herrschenden Geschlechte der Martaditen stammen.

Noch muss hier hinsichtlich der Namen auf eine Erscheinung, die ebensosehr eine Uebereinstimmung mit dem arabischen Gebrauche, als eine vielfache Abweichung von demselben zeigt, aufmerksam gemacht werden. Wahrend nach sonstiger Sitte selten ein Mann sich nennt, ohne zugleich den Namen seines Vaters anzugeben, wiewohl dieser Fall immerhin hie und da vorkommt, z. B. 8, 1 (in andern Fallen werden mehrere zusammen z. B. als בכר | מרהדם bezeichnet, wo man noch zweifelhaft sein kann, ob das eigentliche Sohnesverhältniss, oder nur das der Stammesangehorigkeit bezeichnet werden soll), so fehlt es auch nicht an Beispielen, wo ein Mann zwei Namen fuhrt, z. B. 6, 1: אנמרם | אצלם; 8, 1: רבבם | יאחם; 11, 3: ארפם | אדם; 12, 1: שמר | יכב; 16, 2: כהבם | אדם; 27, 1: שרעם | מענין; 32, 3: והבאל | יהת: 33, 1: שעד | יהשמן; 35, 1: פרעם | ינהב; das. 5: אלשרח | יחצב. Es kann kaum ein Zweifel obwalten, dass wir es in allen diesen Fällen nicht mit zwei von Anfang an mit einander den Eigennamen dieses Mannes constituirenden Wörtern zu thun haben, sondern vielmehr mit einem eigentlichen ursprünglichen Personennamen (im Sinne des arabischen عَلَمٌ) und einem demselben zu weiterer Unterscheidung von andern gleichen Namen führenden Individuen, vermuthlich wegen gewisser besonderer Eigenthümlichkeiten, beigegebenen, der letztere also in seiner appellativen Bedeutung, wie das arabische لَقَبٌ. Und zwar wurden,

wenn wir aus den vorhandenen Beispielen einen weitern Schluss ziehen dürfen, zu solchen Zunamen besonders gern zwei Formenklassen verwandt, die wohl auch bei Bildung des eigentlichen nom. propr. vorkommen: theils die Elativformen, als recht eigentlich dazu bestimmt, eine charakteristische Eigenschaft zu bezeichnen, — so die beiden oben angeführten Beispiele mit אדם (= آدَم) und die beiden früher (in dieser Zeitschr. X, S. 51) genannten von Ḥ. Ġ. 1, 1 und Fr. XLV; theils, was als recht bezeichnend bemerkt zu werden verdient, die sogenannten Imperfectbildungen als Substantive, wohl als unmittelbarer Ausdruck der habituellen Seins- oder Handlungsweise, die von Jemandem auszusagen ist. Wenigstens ist es mir nicht glaublich, dass es nur zufällig sein sollte, wenn wir ausser den Elativen fast ausschliesslich solche Imperfectbildungen als Zunamen gebraucht finden; so auch Fr. XII und XIX: שמהעלי | ירף, s. a. a. O. dieser Zeitschr. S. 51. Ausserdem findet sich noch in dem Beispiele 27, 1: שירעם | מענין (ähnlich auch 17, 1) ein vermuthlich durch die Endung n zu einem Substantivum erhobenes Particip. Ein besonderer Fall ist noch, wenn ein Mann seinen Zunamen von einer besondern Localität erhält, wie 6, 2: הופעתת | דנחשן, wo dies ذو نَحْسَان sicherlich wie ذو ريدان aufzufassen ist: „der Besitzer von Naḥsân"; ein solcher Zuname konnte aber dann, wie dies auch bei ذو ريدان der Fall ist, zuweilen auch als Eigenname gebraucht worden, wie 6, 10: לבבי | דנחשן. Daraus geht, soviel sich aus unsern Inschriften erkennen lässt, zugleich hervor, dass der Zuname im Himjarischen sich ganz einfach und seinem nächsten Zwecke gemäss gestaltet, ja sogar seiner Bildung nach innerhalb bestimmter Formen zu bewegen scheint, und dies war gewiss überhaupt auf arabischem Gebiete das Ursprüngliche, während dann freilich später die lebhafte Phantasie des Volks und noch mehr tendenziose Ruhmrederei sich dieses Gebiets bemächtigt hat. [1])

B. Geschichte und Verhältnisse des himjarischen Reichs. Was nun im Uebrigen den Inhalt unserer Inschriften betrifft, soweit sie uns über die Geschichte und die Verhältnisse des himjarischen Reichs Aufschluss geben, so müssen hier die verschiedenen Gruppen auseinander gehalten werden. Es sind

a) die ʿAmrân-Inschriften, die grössere Mehrzahl und bei weitem der wichtigste Theil, no. 1—27. Das ʿAmrân ist, wie die Vorrede zu der vom Britischen Museum veranstalteten lithographirten Publication der Inschriften S. 2 sagt, in der Nähe

---

1) Noch einige nicht ganz deutliche Fälle sind 17, 1: אשעד | פוקמן | עבד | בן | מרתדם und 30, 1: חמעתת | בן | וצבן | עבד | שמהעלי, über welche man an betreffender Stelle den Commentar vergleichen möge.

von Ṣanʿâ zu suchen. Zunächst ist es von Interesse, dass wir in demselben eine Localität erkennen dürfen, welche denselben Namen, den sie nach Angabe der Entdecker heute noch führt, schon in jenen alten Zeiten gehabt hat; denn es kann nicht zweifelhaft sein, dass das עמרן, welches wir zwei Mal in unsern Inschriften lesen, in no. 1, 2: שׁעבהמו | דׂעמרן „ihr Stamm, der von ʿAmrân," d. h. der in ʿAmrân wohnende, und 20, 1 (vgl. das. 6): הגרן | עמרן, eben nichts anders bezeichnet, als den Fundort unserer Inschriften. Gehört dieses ʿAmrân auch zu den vielen jetzt in Trümmern liegenden Sitzen der altsabäischen Cultur und ist es so unbedeutend, dass es, trotzdem sich sein Name erhalten, doch bei den arabischen Geopraphen nicht mehr erwähnt wird (nur als Stammname kommt es bei den Arabern vor), so geht dagegen aus den Inschriften hervor, dass es so gut wie Ma'rib — oder, wie wir wohl richtiger aussprechen, Marjab [1]) — oder wie ein anderer berühmter Platz, Sabotha (29, 6), die Bezeichnung הגר = U7C: als eine grössere Stadt gewiss verdiente. In dieser Stadt befand sich ein Heiligthum, und zwar, wie aus der uns vorliegenden Anzahl von Votivtafeln folgt, die gewiss nicht die einzigen dieser Art gewesen sind, ein nicht unbedeutender Tempel der Gottheit Almaḳah. Als Hauptbewohner ʿAmrân's erscheint der Stamm Marṯad (מרתׂדם), ein Name, der in den betreffenden Inschriften mehr als zwanzig Mal vorkommt, und zwar theils so, dass der Verfasser sich und seine Verwandten (Söhne und Brüder) als בני | מרתׂדם, z. B. 1, 1. 4, 1. 18, 3, oder als Söhne eines Abkömmlings von Marṯadm, z. B. 11, 2. 16, 2, bezeichnet; theils so, dass der Verfasser unmittelbar als ein בן | מרתׂדם, z. B. 14, 1. 17, 1. 21, 1, eine Frau als | בת מרתׂדם 15, 1. 20, 2 erscheint; theils so, dass sie, namentlich bei den stereotypen Anwünschungen am Schlusse, ihre Stammverwandten im weitern Sinne (אמראהמׂי wie قَوْمُهُمْ) hereinziehen und diese dann בנו(בני) | מרתׂדם nennen, z. B. 9, 11. 10, 11. 11, 10. 14, 8. 15, 6. 16, 10; oder es heist nur ein einzelener Verwandter בן | מרתׂדם, wie 8, 7, aber gewiss in demselben Sinne. Besonders bemerkenswerth ist 1, 1. 2, wo in den Worten ריבם | ואחיהו | בני | מרתׂדם | ושׁעבהמו | דׂעמרן „Rijjâbm und seine Brüder, die Söhne des Marṯadm, und ihr Stamm, der von ʿAmrân" ausdrücklich die Marṯaditen als der ʿAmrân in Besitz habende oder wenigstens nach dieser Stadt sich nennende Stamm bezeichnet zu sein scheinen. Ob etwa durch den Zusatz דׂעמרן diese Marṯaditen von andern anderswo wohnenden Marṯaditen unterschieden werden sollen, oder ob dies nur zu solenner Bezeichnung des Stammes dient, muss dahin gestellt bleiben; nur ist darauf hinzuweisen, dass nach sonstigem arabischen

---

1) Vgl. 34, 3 4: הגרן | מריב, s. auch Fr. LIV, 3. 4 und diese Ztschr. X, S. 69 fg

Gebrauche شَعْب in der Stufenleiter der arabischen Ausdrücke für Stamm die oberste Stelle einnimmt, d. h. die grösste Stammesgemeinschaft umfasst, und da nicht قَبِيلَة steht, so wäre es — derselbe Gebrauch bei den Himjaren vorausgesetzt — ganz passend ʿAmrân eben als den eigentlichen besondern Sitz dieses Stammes Marṯad zu betrachten. Etwas anders würde die Sache sich gestalten, je nachdem eine interessante Stelle in der leider fragmentarischen Inschrift 20, 5. 6 zu verstehen wäre: | מרתדם | בני | אורתהו | ורצו | דעמרן | רבען | בכלם | ושעבהמי d. h. „und Begnadigung (gnädige Behandlung) seiner Erben, der Söhne Marṯad^m und ihres Stammes ..... von ʿAmrân." Sehr schwierig ist die Erklärung von בכלם, das noch 35. 2. 3 drei Mal ganz ebenso in Verbindung mit שעב erscheint. Mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit, wie zu 35, 2 bereits nachgewiesen, wird man בכלם als nom. propr. = بَكِيل, das ausdrücklich als himjarischer Stammesname aufgeführt wird, anzusehen haben; die Bedeutung von רבען vor der Hand noch dahin gestellt sein lassend, möchte ich also annehmen, dass der ʿAmrân inhabende grössere Stamm (شَعْب) Bikâl^m (בכלם) hiess und dass מרתדם | בנו nur ein Zweig, allerdings aber gewiss der bedeutendste Zweig war. Immerhin ist es interessant und — wir dürfen wohl sagen — ächt arabisch, wenn sich in diesen Inschriften vor unsern Augen ein Stamm oder Stammeszweig so deutlich in seine kleinern Abtheilungen auseinanderlegt, wie z. B. die מרתדם | בנו sich wieder in | בנו אשיב 20, 8, in והרן | בנו 18, 2. 11, in אהרך | בנו 8, 12 (vgl. Z. 8) u. s. f. verzweigen. Und wenn wir dann aus der Gleichartigkeit der äussern Form der Tafeln, der Schrift, der Sprache im Allgemeinen und der Ausdrucksweise im Besondern annehmen dürfen, dass dieser Theil der Inschriften so ziemlich einem Zeitraum angehört, so können wir sagen, dass uns hier, Alles in Allem genommen, d. h. Alle, die Söhne, Brüder und Neffen, die mit aufgezählt werden, eingerechnet, aus dem betreffenden Zeitraume ein ziemlicher Theil der Bewohner ʿAmrân's vorgeführt werden mag.

Ueber Stellung, Beschäftigung und sonstige Verhältnisse der Verfasser der Inschriften lässt sich aus diesen selbst wenig entnehmen. Wenn schon nach Allem, was wir sonst von den südarabischen Zuständen wissen, nicht an nomadische Lebensweise gedacht werden kann, so erkennen wir auch hier aus dem Inhalte unserer himjarischen Texte eine Bevölkerung, die ihre festen Wohnsitze inne hat. Dies liegt wohl auch ausdrücklich in חצר Gehöfte 7, 4. 8, 4. בית (?) 10, 7. 13, 5; und zwar lässt sich auf eine Ackerbau treibende Bevölkerung schliessen, der es namentlich um

gnädige Bewahrung ihrer Fluren (גרב, גרבת = جِرْبَة) 18, 9. 20, 4 und um reichen Ertrag für ihre Ländereien (ארצֿהמי) 9, 6. 11, 8 (vgl. 17, 7) zu thun ist.

Wo man aber der Gottheit durch so zahlreiche und kunstliche, aus Erz hergestellte und theilweise mit reicher Ornamentik versehene Votivtafeln seine Ehrfurcht bezeigt und wo gewiss ein dem entsprechender Tempel gestanden, da durfen nicht bloss einfache bauerliche Verhältnisse, sondern es muss sogar ein ziemlich hoher Grad von Cultur, wie namentlich auch von Wohlhabenheit (1, 8 wird Gold erwahnt, vermuthlich in Beziehung auf ein Weihgeschenk) vorausgesetzt werden. Ueber den engern Kreis der persönlichen und häuslichen Verhaltnisse und Interessen hinaus scheint aber der Inhalt unserer Texte von ʿAmrân, deren Bedeutung vorzugsweise nach der religionsgeschichtlichen Seite hin liegt, hinauszugehen, und wenn z. B. von Feinden oder Widersachern die Rede ist (17, 11. 18, 10. 20, 7), so wird man zwar nicht an bedeutendere geschichtliche Ereignisse, wohl aber an die auch hier nicht fehlende Stammes- und Familienfehde zu denken haben. Insbesondere muss es auffallen, dass wir nirgends eine deutliche Beziehung auf die Verhältnisse des sabäischen oder himjarischen Reichs finden. Kaum dass wir einmal, und auch da nur unsicher den Namen Saba oder Sabäer nachweisen können, wenn nicht etwa 27, 3 [1]. Dagegen fehlt, in auffallendem Gegensatze zu den früheren und neuern Inschriften von Marjab (wenn wir von dem Namen יקהמלך 13, 13 und dem corrumpirten א...לך 15, 1 absehen), jede Spur, die etwa auf den Konig hinweisen konnte; nirgends tritt der מכרב ׀ שבא in seiner Majestät auf, keiner der Verfasser fuhrt einen jener königlichen Ehrentitel, wie sich die Herrn in Marjab als בין, דרח, יחר zu bezeichnen lieben. nur einmal 14. 4 scheint ein בין vorzukommen; auch werden nirgends in den an die Gotter gerichteten Anrufungen Wünsche oder Danksagungen ausgesprochen, wie solches auf den Inschriften von Marjab (z. B. hier 31, 4) ublich ist. Hochstens konnte man bei der mehrfach vorkommenden Phrase בחרף mit folgendem Eigennamen (z. B. 1, 9: בחרף | עבכרב ¦ בן | שמהכרב; 10, 4: ברך | שמהכרב
בחרף | שמהכרב | בן | חבעכרב | ;14. 5: בן | חבעכרב ¦ בן | פצחם
בחרף ¦ ידדאל | בן ׀ יקהמלך | כבר | חלל :13, 12 und בן ; הדנה)
geneigt sein zu fragen, ob sie sich etwa auf die Regierungszeit eines himjarischen Fursten beziehen könnte, da allerdings die in den drei ersten Stellen vorkommenden Namen einen deutlichen Unterschied von den sonst in den ʿAmrân-Inschriften vorkommenden und ganz den Typus zeigen, den wir aus den Marjab-Inschriften kennen, während in der letzten Stelle die ehrende Bezeichnung כבר | חלל (كبير, حليل) „der Grosse, der Geliebte" auf eine besondere Würde

1 Das Fehlen des Namens חמיר ist nach unsern Bemerkungen in dieser Zeitschr. X, S. 67 u. 68 zu erklaren.

hinweise. Allein da sich für חרף doch nur die Bedeutung „Jahr“ und nicht die in diesem Falle anzunehmende „Epoche, Regierungszeit“ nachweisen lässt, so würde man zunächst eher an einen vielleicht jährlich wechselnden Statthalter der himjarischen Könige denken dürfen, wodurch dann aber auch das Vorkommen jener eigenthümlichen Namen bereits erklärt wäre, so dass wir eine ähnliche Art der Zeitbestimmung hätten, wie die nach den römischen Consuln. Jedoch wäre es auch möglich, dass es sich um eine bestimmte, etwa dem herrschenden Kreise näher stehende Familie in ʿAmrân handelte, in der das Oberpriesterthum in einem jährlichen Turnus wechselte. Mag dem sein wie ihm wolle, soviel zeigen diese Inschriften ziemlich deutlich, dass wenigstens zur Zeit ihrer Abfassung ʿAmrân in einem nicht gar zu strengen Abhängigkeitsverhältnisse zu den Herrschern in Ma'rib gestanden hat. Nach den uns von den Arabern überlieferten Berichten über die himjarische Geschichte, aus welchen hervorgeht, dass die Einheit des Reichs durch das Emporkommen mächtiger, an der Spitze ihrer Stamme von ihren Zwingburgen aus sich erhebender Vasallenfürsten vielfach gelockert wurde, kann uns dies nicht Wunder nehmen.

Fragen wir nach etwaigen g e o g r a p h i s c h e n N a m e n, welche die Inschriften von ʿAmrân bieten, so ist es insbesondere das bereits früher (in dieser Zeitschr. X, S. 70) aus Fr. XLV nachgewiesene הרן = هِرّان, das hier eine bedeutende Rolle spielt, das wir also, sowie das schon Fr. XL und so auch hier 4, 18 mit הרן zusammen genannte נעמן N a ʿm â n, desgleichen die ebenfalls ohne Zweifel auf Localitäten sich beziehenden Namen אום und חרות erst im religionsgeschichtlichen Abschnitte besprechen werden. Einige weitere geographische Eigennamen, wie נחשן = نَحْسان 6, 2. 10, daher nom. propr. eines Mannes ذو نُحْسان wie ذو بيدان u. dgl. m., also wahrscheinlich Name eines Schlosses (s. a. a. O. dsr. Zeitschr. S. 18), wozu auch die Bedeutung „das eherne“ gut passt, ganz ebenso ריתן, wovon der Personenname דריתן 22, 2, — vielleicht der Name eines einzelnen Gehöfts, — צנקן; (vgl. צנקן | כדי 10, 8), מעלצן (7, 4. 8, 4. 23, 2) und vielleicht auch ארחקם lassen sich nicht weiter nachweisen, und wir müssen uns begnügen sie als Localitäten, die vermuthlich zu ʿAmrân in naher Beziehung standen, zu constatiren.

Wenden wir uns zu der zweiten Gruppe, zu den sechs Inschriften von Ma'rib no. 31—36, so dürfen wir bei den Ergebnissen, die sich aus denselben für unsere Zwecke feststellen lassen, schon desshalb unsere Erwartungen nicht zu hoch spannen, weil nur zwei derselben vollständig sind; leider ist gerade die grösste dieser Inschriften, in der es sich um Stammesangelegenheiten zu handeln scheint und die sich jedenfalls nicht so ausschliesslich auf

eine religiöse Weihe bezieht oder überhaupt gar nicht religiösen Inhalts ist, nur ein Fragment. Indess fällt neben der wichtigen religionsgeschichtlichen Ausbeute, welche diese Inschriften gewahren, doch immerhin auch noch Einiges für die Kenntniss der sonstigen Verhältnisse ab. Wie durch den Inhalt der in ʿAmrân gefundenen Tafeln die Identität und der genaue Name des Fundorts constatirt werden konnte, so bezeugt uns hier 34, 3. 4 הגרן | מרב (vgl. Fr. LIV, nach der in der Zeitschr. X, S. 69 und 70 hergestellten Lesart, vgl. auch Fr. XVII, XLII, LVI, 10), dass wir uns auf dem alten klassischen Boden der Metropole des Sabäerreichs befinden, und eine andere dieser Ma'rib-Inschriften, 31, 3 (trotz ihrer fragmentarischen Gestalt, beiläufig gesagt, eines der wichtigsten Exemplare unserer Sammlung) fugt dazu noch die in der früher angeführten Inschrift Fr. LIV (ביתן | שלחן | והגרן | מריב) zusammen mit Marjab genannte und gewiss zu diesem gehörige wichtige Burg Salḥîn, und zwar mit den genau entsprechenden Worten ביתן | שלחן. Jene, wie die muhammedanische Sage berichtet, in siebzig oder achtzig Jahren erbaute Burg, die eins der schonsten Werke himjarischer Baukunst gewesen sein soll, hat jedenfalls, wie in dieser Zeitschr. (a. a. O. S. 20 und 21) nachgewiesen wurde, neben Raidân einen der wichtigsten Punkte des Reichs gebildet. Auch dieses Raidân (wovon a. a. O. S. 23 fg. die Rede war) findet sich ähnlich wie auf den Fresnel'schen Inschriften in dem Eigennamen דרידן = ذو رَيدان 35, 2. 6, der hier wie Fr. XLV als Name eines himjarischen Königssohnes erscheint [1]). Ganz bezeichnend ist, dass es nun hier an Beziehungen auf das sabäische Königthum nicht fehlt: ausdrücklich wird 31, 4 bei der Motivirung einer dargebrachten Weihe auf das Wohl des König Bezug genommen; sodann treten zwar nicht Könige als Verfasser von Inschriften auf, aber doch ist von sabäischen Königssöhnen die Rede, so in dem Fragment 32, 3, wo der Sohn des Wahbîl Jahat des Königs von Saba (s. zu dieser Stelle) genannt wird, und in einer andern, 35, 6 vgl. Z. 2, wird sogar, vielleicht als Verfasser der Inschrift, zugleich mit einigen Mitgliedern der koniglichen Familie genannt: אלשרח | יחצב | ואחיהו | יאתל | ודרידן | בני | פרעם | ינהב | מלך | שבא.... d. h. Ilśarḥ Jaḥḍub und seine Brüder Ja'tal und Ḏuraidân, die Söhne des Farʿm Janhab, des Königs von Saba." Es sind die Namen dieser Prinzen uns theilweise wohl bekannt, während andere königliche Namen, wie in No. 32, in den himjarischen Königslisten der Araber nicht zu finden sind. Bemerkenswerth ist, dass der König auch hier den Namen מלך | שבא, wie bei Fr. XLV, LIV. LV, 1. 7 (womit wohl, nach unsern Bemerkungen in dieser Zeitschr. X, S. 57, מכרב | שבא identisch ist) und nicht מלך | חמירם führt. Wie in No. 35 ausdrücklich Königssöhne vorkommen, so scheint 36, 1 ein entfernteres

1) Anderweitige Berührungen von Localitäten s. weiter unten

Mitglied der königlichen Familie, „ein Verwandter der Könige,“ was übrigens nicht unwahrscheinlich ein Ehrentitel ist, genannt zu sein.

Von den aus den Fresnel’schen Inschriften (s. d. Zeitschr. X, S. 57) in grosser Mannigfaltigkeit nachgewiesenen Titeln finden sich hier wenigstens einige wieder. Insbesondere heisst der obengenannte Prinz Ja’tal בין | מלכי | שׁבא, d. h. der königlich sabäische Baijin, offenbar der vollere und feierlichere Titel für den einfachen בין. Unzweifelhaft wird mit diesem Worte eine stehende Hofcharge oder eine Ehrenstelle bezeichnet, eine Würde, die möglicherweise auch dem und jenem königlichen Prinzen nicht zu gering war. Von יתר, das sicherlich = יְתֵרי, wofür bekanntlich auch יָתֵר steht, findet sich nur eine Spur in ד̃ותרכם 36, l. 4; jedoch ist es schon wegen der Mimation sehr fraglich, ob wir es hier nicht mit einem gewöhnlichen nom. propr. zu thun haben. Einmal (35, 3) findet sich endlich auch das den Arabern noch besonders bekannte himjarische Wort قَيْل = **Fürst**, — ein Titel, der schon früher aus Ḥ. Ġ. 1. in der Plural-Form אקיל bekannt war, — und zwar in einer charakteristischen Weise; während nämlich dort (מלך | המירם | ואקילהו) diese **Kaile** im Verhältniss zum himjarischen Könige als dessen untergeordnete Vasallenfürsten hervortreten, so geben sich hier אקיל in אקיל | שׁיבן | בכלם „die Kaile des Stammes Bikâl^m“ ihrer Stellung nach offenbar als Häupter eines gewissen Stammes zu erkennen. Für unsere Kenntniss himjarischer Verhältnisse sind auch solche scheinbar unbedeutende Stellen nicht ohne Werth. Wir erfahren zunächst über die Stammesverfassung der Sabäer, dass an der Spitze der Stämme, wie es scheint, nicht immer bloss **ein** Fürst, sondern auch mehrere in die Führung sich theilende Männer in besonderem Unterordnungsverhältnisse zu dem Reichsoberhaupte gestanden haben. Zugleich ergiebt sich daraus mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit, dass jene Kämpfe zwischen dem Könige und den Vasallenfürsten [1]), welche in der Geschichte des himjarischen Reichs eine nur zu bedeutende Rolle gespielt und vielfach seine Ruhe gestört und seine Macht und Sicherheit erschüttert zu haben scheinen, nicht sowohl oder doch nicht immer gewöhnlichem Ehrgeize der sich auflehnenden Statthalter ihren Ursprung verdankten, dass vielmehr denselben vielfach auch Eifersüchtelei oder Zwistigkeiten der Stämme, an deren Spitze sie standen, insbesondere (wenn die früher in dieser Zeitschr. X, S. 67 fg. versuchte Aufklärung der geschichtlichen Verhältnisse richtig ist) Versuche der andern sabäischen Stämme, der Hegemonie der Himjaren sich zu entziehen, beziehungsweise sich zum herrschenden Stamme emporzuschwingen, zu Grunde lagen, wie sich ja auch in der Geschichte des Volkes Israel analoge Verhältnisse darbieten.

---

1) S. **Caussin de Perceval**, Essai u. s. w. I. S. 99—114, u. Abulfeda, Historia anteisl. S. 114.

Sehr bedauerlich ist es, wie schon gesagt, dass Inschrift No. 35, in welcher allem Anscheine nach von Beziehungen zwischen dem Stamme Bikâl und seinem Fürsten einerseits und der sabäischen Konigsfamilie anderseits die Rede ist, zu fragmentarisch vorliegt, um genau verstanden werden zu können.

Von den noch ubrigen Inschriften würden no. 30 (die Altarinschrift) u. 37 wegen des gemeinsamen Fundorts Abjan zusammengehören, und es bleibt dann noch No. 29, die ich, wie aus der Sprache und dem Inhalte hervorgeht und bereits im Commentar zu derselben ausgeführt worden ist, nicht als eine 'Amrân-Inschrift betrachte, und No. 28 (von Ta'izz) ubrig. Wollen wir aber hier, statt des bisher allein befolgten geographischen Eintheilungsprincips, wie fast nicht anders möglich, auch den sprachlichen Gesichtspunkt, der zugleich ein historischer ist, berucksichtigen, so wurde die Altarinschrift für sich stehen, als eine den acht himjarischen angehörige, während die drei ubrigen, als in einer besondern ihnen gemeinschaftlichen Mundart verfasst, sich zusammenordnen. Von diesen Inschriften hat aber (abgesehen davon, dass uns die Abjan-Inschriften, insbesondere die Altar-Inschrift, einen weitern Beweis für die Ausdehnung des himjarischen und damit gewiss auch des sabäischen Herrschafts-Gebiets bis in die Gegend von 'Aden liefern) nur No. 29, eines der wichtigsten Stücke der ganzen Sammlung, allgemeineres Interesse. Da wir bereits ausführlich über dieselbe (s. diese Zeitschr. XIX, S. 238 bis 257) gehandelt haben, so mögen an dieser Stelle nur die geschichtlich oder geographisch wichtigsten Punkte nochmals hervorgehoben werden. Von den bisherigen Inschriften hat nur die eine von Wrede — entsprechend ihrem Fundort — auf Ḥaḍramût hingedeutet (s. a. a. O. X, S. 71); hier finden wir nun ganz ebenso geschrieben חצרמת, und zwar ist genannt ein Konig von Ḥaḍramût (מלך | חצרמת), der, wie es scheint, der Verfasser der Inschrift ist. Der Name desselben צדקדכר hat gegenuber den sonst in unsern Inschriften vorkommenden etwas Fremdartiges; dagegen lautet der Name des Vaters ישׂ־ח und das ebenfalls sich findende ברהרב Z. 7 ganz himjarisch. Während wir nun hier sogleich im Voraus auf ein bestimmtes anderes Gebiet hingewiesen werden, wie denn auch in Uebereinstimmung damit die Sprache einen etwas abweichenden Charakter zeigt und der religiose Cult, auf den Bezug genommen wird, ein ganz verschiedener ist, so tritt uns zugleich in den Worten הגרדן | שבות ein dem חצרמת ganz entsprechender Name einer bedeutenden Localitat entgegen: das dem romischen und griechischen Geographen wohl bekannte Sabotha [1]) oder *Σάββαθα μητρόπολις*, von den Arabern vermuthlich unter dem, den Consonannten nach, noch ganz entsprechenden Namen شَبْوَة erhalten. Diese Stadt scheint eine der bedeutendsten des südlichen Arabiens und allen

1) Vgl. auch Sprenger, das Leben des Mohammad III, S. 444. (L.

Spuren nach die eigentliche Hauptstadt von Ḥadramût gewesen zu sein. Ueber die Verhältnisse Ḥadramût's, seiner Hauptstadt und seiner Herrschaft zum eigentlichen Sabäerreich lässt sich aus dieser Inschrift noch weniger ein Schluss ziehen, als aus der von Wrede, wo wenigstens die Himjaren und ihre Tobba'ʿs deutlich von den Bewohnern Ḥadramût's unterschieden werden.

Wenn übrigens nach dem Gesagten unsere Kenntniss der Geschichte des orientalischen Alterthums aus diesen Inschriften kaum eine erhebliche Bereicherung erhält, so dürfen wir darum doch überzeugt sein, dass von den massenhaften Inschriften, welche noch in den Trümmern der sabäischen Städte begraben liegen, ähnlich wie z. B. in den ägyptischen, assyrischen und persischen Ruinen, ein wenn auch nicht so bedeutendes, doch gewiss nicht unwichtiges Stück alter Geschichte abgelesen werden konnte. Der eigentliche Werth aber unserer Inschriften durfte nach der religionsgeschichtlichen Seite hin liegen, auf die wir nun zu sprechen kommen.

2. Religionsgeschichtliche Ergebnisse der Inschriften.

Wenn uns überhaupt schon die fruher entdeckten himjarischen Inschriften, besonders die Fresnel'chen, zuvor fast ganz unbekannte religionsgeschichtliche Resultate geliefert und in mancher Hinsicht ganz neue Einblicke eröffnet haben, — man denke an den Nachweis von Aṯtar = Astarte, — so bleibt, wie dies bereits in dieser Zeitschr. XVII, S. 793 angedeutet worden, die neue Sammlung in keiner Weise hinter den früheren Erwerbungen zurück, erläutert und ergänzt vielmehr die bisherigen Ergebnisse auf mannigfaltige und bedeutsame Weise und belehrt uns theils uber die verehrten Gottheiten, theils über die Art der Verehrung, d. h. über das religiöse Bewusstsein und den Cultus.

a) Die verschiedenen Götterwesen.

Betrachten wir der Reihe nach die in unsern Inschriften sich vorfindenden Götterwesen, so sind es zum grössten Theil die bereits früher nachgewiesenen Namen, die uns hier begegnen. In erster Linie muss, als weitaus am häufigsten hier vorkommend, genannt werden:

I. Almaḳah, אלמקה,

und zwar sind es insbesondere die ʿAmrân-Inschriften, welche sammt und sonders geradezu als Denkmäler des Almaḳah-Cultus aufzufassen sind. Die funfzig bis sechzig Falle, in denen Almaḳah vorkommt, gehören sämmtlich — bis auf vier — den genannten Inschriften an. Da alle vollständig erhaltenen Tafeln von ʿAmrân mit derselben stereotypen, auf den Cult dieser Gottheit bezüglichen Weiheformel הקני | (הקניו | הקנית ¦ אלמקה) | דהרן beginnen, und da die nur noch fragmentarisch vorhandenen theils hinsichtlich ihrer äussern Form, theils hinsichtlich der Ausdrucksweise mit jenen überein-

stimmen und in einigen derselben (z. B. in No. 20 u. 23) ausdrücklich Almaḳah angerufen wird, so rechtfertigt sich dadurch, wie durch später anzuführende technische Gründe, die früher (in dieser Zeitschrift XVII, S. 793) ausgesprochene Annahme, dass das neue Material sämmtlich aus Votivtafeln besteht, die im Tempel der Gottheit Almaḳah angebracht waren. Es ergiebt sich daraus nicht bloss, dass der Fundort der Inschriften eben ein Heiligthum der genannten Gottheit, sondern wohl auch, dass dies der specifische Stammes- und Localcult der Bewohner ʿAmrân's war. Zwar müssen wir begreiflicher Weise als möglich zugeben, dass in den Trümmern von ʿAmrân ebenso gut auch noch Inschriften begraben liegen können, in denen andern Göttern Huldigungen dargebracht werden, aber anderseits spricht der Umstand, dass nur in der einen Inschrift No. 4 überhaupt von andern Göttern (שמש und עתתר) die Rede ist und nirgends sonst, wie in den Ma'rib-Inschriften hier und bei Fresnel, solche am Schlusse mit angerufen werden, für die oben angenommene bevorzugte Stellung des Almaḳah-Cultus in ʿAmrân. Dass dieser Cultus freilich keinesweges auf ʿAmrân beschränkt war, das zeigt uns unsere Inschriftensammlung auf's deutlichste. Haben die Fresnel'schen Inschriften theils in denen von Ḥaribah, einer in Trümmern liegenden, ohne allen Zweifel einst sehr bedeutenden Stadt, auf der Route von Ṣanʿâ nach Ma'rib, eine Tagereise westlich von letzterer Stadt (s. Journal Asiatique IV, Sér. V, p. 228, 334)[1]), wo No IX u. X gefunden worden, theils in denen von Ma'rib, insbesondere No. XVI, XX, XXXII, XXXVI, XXXIX, XLIV, LIII—LVI, die Ausbreitung und Bedeutung des Almaḳah-Dienstes, insbesondere auch für das eigentliche Centrum der himjarischen Herrschaft constatirt, so dienen unsere neuen Inschriften aus Ma'rib lediglich zur Bestätigung dieser Wahrnehmung, indem 31, 6. 33, 3. 34, 5 ausdrücklich auf diesen Cult Bezug nehmen, ja sogar die letztgenannte Inschrift ausnahmsweise ohne Nennung einer andern Gottheit nur von einer den Almaḳah angehenden Cultushandlung spricht. Endlich giebt die Inschrift auf dem in Abjan (bei ʿAden) gefundenen, der Aṯtar bestimmten Altar (No. 30), wo neben Aṯtar auch Almaḳah angerufen wird, den Beweis dafür, dass wir, wie oben bemerkt, auch hier in der Nähe des Meeres uns auf althimjarischem Boden befinden. Wir erhalten über den speciellen Sitz des Almaḳah noch besondern Aufschluss. Es wird nämlich in den ʿAmrân-Inschriften, und zwar in der beginnenden Weiheformel immer, hie und da aber auch ausserdem אלמקה mit dem Attribût דהרן begleitet, das nicht anders gelesen werden kann als ذو هِرّان, und dieses הרן ist das هِرّان des Ḳâmûs und der Marâṣid wie schon früher, in d.

1) Ohne allen Zweifel, wie schon Ritter vermuthet (s. dessen Erdkunde XII, S. 863) = Caripeta, das Plinius VI, 32, neben Mariaba als den entferntesten Ort nennt, wohin Aelius Gallus' Kriegszug gelangte.

Zeitschr. X, S. 70, aus Fr. XLV nachgewiesen worden), nach den Marâṣid ein zu ذِمار gehöriges Schloss (من حصون ذِمار). Dies finden wir auch dadurch bestätigt, dass wir, wie Fragm. XLV neben einander gestellt ist | ביתנהן | הרן | ונעמן, ein Mal 4. 18 neben אלמקה | דהרן auch אלמקה | דנעמן lesen. Sicherlich ist ein derartiges Attribut, wie schon in dieser Zeitschrift X, S. 64 fg. ausgeführt worden, auf eine bestimmte Local-Abzweigung des Cultus zu deuten, ähnlich wie z. B. *Ζεὺς Δωδωναῖος* u. dgl., so dass also Hirrân als ein dem Almakah besonders heiliger Ort oder geradezu als ein besonders in Ansehn stehendes Heiligthum desselben zu betrachten ist, worauf namentlich 4, 13 [1] .... וכ | ידבחו .... ידבחם | בהרן hinweist, wo von einem in Hirrân darzubringenden Opfer gesprochen wird. Daran könnten wir die Frage anknüpfen, ob nun etwa gar das in ʿAmrân oder vielleicht in der Nähe desselben sich befindende Heiligthum, wo diese Inschriftentafeln angebracht waren und in dessen Trümmern sie gefunden wurden, jenes so oft genannte הרן gewesen ist. Wir können diese Frage nicht unbedingt bejahen, eben so wenig aber möchten wir sie verneinen [2]. Es berührt sich damit die weitere Frage, wie sich zu diesem בהרן 4, 13 das weiterhin Z. 17 fg. zu lesende | במחרם | אלמקה | דנעמן | ואלמקה | דהרן verhält, ob darunter ganz verschiedene Heiligthümer (מחרם), das von Hirrân und das von Naʿmân, und ob dann weiter unter dem מחרם | אלמקה | דהרן eben dieses הרן zu verstehen ist, neben welchem dann noch ein מחרם | אלמקה | דנעמן (vermuthlich identisch mit dem Fr. XLV ebenso neben הרן genannten נעמן) als ein anderweitiges selbstständiges Heiligthum des Almakah betrachtet werden müsste. Indess wäre es auch möglich, — und dazu würde ebensowohl der Wortlaut der Phrase 4, 13, als die Zusammenstellung beider Namen Fr XLV [3] stimmen, — dass beide, הרן und נעמן, mit einander ein zusammengehöriges, aus zwei nahegelegenen Tempeln, von denen der eine, הרן, wenigstens bei den Leuten von ʿAmrân als besonders heilig galt, bestehendes Doppelheiligthum (מחרם) bildeten. Der eben versuchten Ortsbestimmung von

1) Beiläufig gesagt, die einzige Stelle, wo הרן allein, ausser Verbindung mit דו, vorkommt.

2) Das wenigstens scheint gewiss, dass dem Almakah von dem Stamme des Verfassers oder seinen Söhnen in jener Gegend geopfert wurde oder werden sollte, da Ḏimâr (ذمار), zu dessen Gebiet غُرْان gehörte, als in der Nähe von Ṣanʿâ' gelegen angegeben wird, was wenigstens im Allgemeinen mit der Lage von ʿAmrân übereinstimmt.

3) Bei ביתנהן | הרן | ונעמן ist die Form ביתנהן nicht einmal nothwendig Plural, vgl. הגרהן zu 29, 6

Hirrân und Naʿmân will sich nun aber die Schwierigkeit entgegenstellen, dass auf der in Ma'rib an einem Stadtthore gefundenen Inschrift Fr. XLV von den Verfassern gesagt wird: אבעל | ביתנהן...., was nach dem oben über die Pronomina Gesagten heissen würde: „die Herrn dieser Häuser (dieses Hauses) Hirrân und Naʿmân", wodurch also diese Localitäten nach Ma'rib verlegt zu werden scheinen, so dass wir dort das Centralheiligthum des Almakah zu suchen hätten. Indessen, abgesehen davon dass die Angaben des Kâmûs und der Marâṣid uns mehr in die Nähe von Ṣanʿâ weisen, ist doch die Inschrift Fr. XLV zu fragmentarisch, als dass wir darauf hin ohne Weiteres Hirrân und Naʿmân als zu Ma'rib gehörig annehmen dürften. Es wäre dann jedenfalls auffallend, dass in der von Ma'rib stammenden Inschrift No. 34, wo es sich um eine in dieser Stadt dem Almakah dargebrachte Weihe (Errichtung eines Bildes) handelt, das berühmte Heiligthum Hirrân nicht berührt wäre.[1])

Noch lassen sich aber zwei weitere Sitze dieses Cultus aus unsern Inschriften constatiren. In der mehrfach genannten Inschrift No. 4 lesen wir Z. 13 im Anschluss an die Worte ולבים | בהרן | weiter יגרנן. Dieses seltsame Wort muss dem ganzen Zusammenhange und wohl auch der Form nach als Ortsname gefasst werden; doch würde sich die Beziehung auf den Almakah-Dienst zunächst nur aus der Zusammenstellung mit Hirrân ergeben. Ganz deutlich dagegen weisen in folgender Z. 15 (also zwischen dem בהרן und der oben berührten Phrase Z. 17) die Worte ובמחרם | אלמקה | לחרית auf einen anderweitigen Sitz des Almakah-Cultus in חרות hin (etwa حَرْوَة zu lesen, nach Analogie von שבות 29, 6, arab. شَبْوَة Sabotha), das sich aber, soviel ich sehe, nicht mehr nachweisen lässt. Ebenso verhält es sich mit einem anderweitigen Namen, dem wir ebenfalls in der für den Almakah-Cultus so ergiebigen Inschrift No. 4 und sonst noch ein paar Mal begegnen, nämlich אים. Es führt Almakah 4, 4. 13, 3. 36, 5 den Titel בעל | אים, das unter Vergleichung mit בעלת | עצרן 31, 2 und דת | עצרן Fr. LVI, 1 u. 12 sicher nicht anders zu erklären ist, als wenn es דאים hiesse; dass aber אים (etwa أَيْم zu lesen) ebenfalls eine Localität ist, dürfte aus 13, 8, wo zu lesen ist עדי | אים, mit ziemlicher Deutlichkeit hervorgehen; wo aber dieses אים, das 4, 4 durch den Beisatz דערן | אלי und 13, 8 durch דערן | דאלי näher bestimmt wird, zu suchen ist, muss dahingestellt bleiben.

Nachdem uns so die Inschriften über die Ausdehnung und die wichtigeren Sitze des Almakah-Cultus Aufschluss gegeben, so fragt

---

1) Dass sich übrigens in Ma'rib ein Heiligthum des Almakah befand, ist nicht bloss an sich wahrscheinlich, sondern es sind auch früher in dieser Zeitschr. X, S. 63 mit ziemlicher Sicherheit Spuren seiner Existenz nachgewiesen worden.

sich, was sie uns über die Bedeutung des Namens und die Bedeutung dieser Gottheit für eine Auskunft geben. Hinsichtlich der Etymologie ist bereits in dieser Zeitschr. XVII, S. 794 das Wesentlichste bemerkt. Theils die constante Behandlung des Namens als masculinum, die schon in דהרן | אלמקה und sonst in zweifellosen Beispielen vorliegt, theils die in den beiden Inschriften 18 u. 20 in allen Fallen, wo der Name vorkommt, und 23, 3 (neben אלמקה Z. 6) eingehaltene Schreibart אלמקהו haben die frühere Annahme, dass ה Feminінalendung sei, umgestossen, und zunächst durfte ausser den beiden dort aufgestellten Möglichkeiten — entweder an die Stelle bei Albakrî (s. Juynboll, Marâṣid s. v. يلمقة III, ٣٣٥ Anm. ?) (وإلمقه اسم القمر (القمر؟) تحبس) anschliessend, die Form אלמק (von إلمق) mit etwa angehängtem Suffix הו oder abgekürzt ה zu Grunde zu legen, oder darin eine Zusammensetzung aus אל und einem Derivat von יקה zu erkennen [1]) — sich kein denkbarer Ausweg bieten. Im letztern Falle dürften wir dann etwa in unserm אלמקה den אל finden, auf den so viele nomm. propria hinweisen, und die seltsame Erscheinung, dass wir diesen in Eigennamen so haufig uns begegnenden Gottesnamen ausserdem nirgends nachweisen können, würde sich dann einfach so erklären, dass an die Stelle des ursprunglichen einfachen אל das solenne אלמקה getreten war und jenes nur noch in Zusammensetzungen gebraucht wurde. Anderseits wird es uns freilich schwer von jener uns sicher uberlieferten Form يلمقة und إلمق ganz loszukommen. Jedenfalls haben wir es hier mit einem ganz eigenthumlichen specifischen Elemente der sabaischen Religion zu thun, fur das wir nicht. wie bei allen andern sonst vorkommenden Gotternamen, Entsprechendes aus den Religionen der verwandten Völkern — geschweige denn eine sichere Erklärung — beizubringen vermögen, und es bleibt ein recht schlagender Beweis für die Durftigkeit unserer griechisch-römischen Quellen der himjarischen Geschichte, dass dieses so bedeutenden Gotternamens nirgends Erwahnung geschieht [2]).

Dagegen scheint nun freilich, wenn אלמקה nach dem Gesagten nicht als femininum, sondern als masculinum zu fassen ist, zugleich die fruher (in d. Zeitschr. X, S. 63) in Anschluss an Ewald ausgesprochene Annahme, dass Almakah die Mond-Gottheit sei, zu fallen, obgleich sie durch jene kurz zuvor angefuhrte Stelle bei Albakrî إلمقه اسم d. h. القمر so nahe gelegt wird. Denn es steht ja doch die Auffassung des Mondes als weibliche Gottheit so ziemlich fest. Indess ware dies doch zu rasch verfahren. Merkwurdiger-

1) Die Analogie von ידקנהת (vgl. unsere Bemerkung zu 6, 2. Anm. 3) macht die letztgenannte Ableitung sehr wahrscheinlich. (L.)

2) Es darf vielleicht daraus der Schluss gezogen werden, dass wenigstens in dem letzten Jahrhunderte vor Muhammed dieser Cult, bei dem Eindringen des Judenthums und Christenthums, sich mehr verwischt hat.

weise treffen wir in der Inschrift No. 29 ein bereits ausführlich besprochenes Götterwesen S î n, unter dem allen Zeugnissen nach der Mond verstanden werden muss und das ebenfalls als masculinum behandelt wird, so dass man auf gewisse verwandte, freilich verhaltnissmässig vereinzelte Erscheinungen in andern Religionen zu recurriren hat. Andererseits ist die eigenthümliche Wahrnehmung zu machen, dass שמש, die Sonnengottheit, in unsern Inschriften als femininum behandelt ist, wonach also hier eine seltsame Verschiebung des gewohnlichen Verhältnisses stattgefunden hat.

II. Attar (Attor) עתתר

ist = עשתרת Ἀστάρτη, der auch nach anderweitigen Zeugnissen (s. d. Zeitschr. X, S. 62) bei den Arabern gottlich verehrte Planet Venus, erscheint auch mehrfach in unsern Inschriften, und zwar so, dass auch für diese Gottheit die weite Verbreitung ihres Cults sich leicht nachweisen lässt. Einmal findet man עתתר in den Votivtafeln von ʿAmrân erwahnt 4, 12, mehrmals in der Schlussanrufung der Inschriften von Ma'rib 31, 6 u. 33, 2. 3, einmal in der Haúramût-Inschrift 29, 5, und endlich insbesondere in No. 30 (Altarinschrift von Abjan), durch welche sich dieser Altar als direct der Astarte geweiht darstellt. Wird nun auch Attar nicht so haufig wie Almakah genannt, so geht doch schon aus dem Bisherigen (wie dies bereits uber die Fresnel'schen Inschriften a. a. O. S. 62, bemerkt wurde) hervor, dass wir es wiederum mit einer der Hauptgottheiten des himjarischen Volks zu thun haben; es wird sich kaum eine Stelle anfuhren lassen, wo mehrere Gotterwesen zusammen genannt sind, ohne dass Attor dabei wäre.

Specielles uber diesen Cult lasst sich aus unsern Inschriften nicht entnehmen: aus der Stelle 4, 12 lässt sich nur mit Wahrscheinlichkeit schliessen, dass dieser Gottin auch in Hirrân geopfert wurde, so dass also in einem Heiligthume, das zunächst e i n e r Gottheit geweiht war, auch andere berucksichtigt wurden, wie dies auch sonst sich nachweisen lasst und wovon wir bald ein weiteres Beispiel finden werden. Nur 29, 5 ועתתר | אבש scheint Attor fast in besonderer Weise bezeichnet zu sein: indessen entzieht sich diese Stelle einer sichern Deutung (s. das.). Solche Spuren von Localitäten, wie sie a. a. O. X. S. 65 aus Fr. XL. 1: עתתר | דדד (vgl. XV) nachgewiesen wurden, finden sich hier nicht: wenn aber dort angenommen wurde, das dreifache דדד beziehe sich auf die drei Attribute דת | בצרן, דת | בעדנם, דת | חמים (oder vielmehr דת | בצרן), so ist dies, wie sich bald herausstellen wird, in Beziehung auf das letztere sicherlich unrichtig und muss desshalb auch hinsichtlich der ubrigen zweifelhaft bleiben.

Es ist bereits fruher auf die merkwurdige Erscheinung aufmerksam gemacht worden, dass wir hier am aussersten Endpunkte des Semitismus dieses specifische Element des nordsemitischen, besonders des phonizischen Heidenthums, und zwar in einer den

Lautgesetzen nach so genau entsprechenden Form, finden; nur dass wir hier, — aber, wie sogleich gezeigt werden soll, allerdings auch noch anderwärts — die Form noch ohne angehängtes Feminin-zeichen haben [1]. Wir könnten nun zunächst auf die bekannte Stelle bei Herodot verweisen, nach welcher die Phönizier vom rothen Meere gekommen sind, und darin den Erklärungsgrund dieser auffallenden Uebereinstimmung finden, oder an den insbesondere von Movers nachgewiesenen Handelsverkehr der Phönizier und Sabäer erinnern. Indessen müssen wir noch einen Schritt weiter gehen. Der fragliche Cult, obwohl uns vom phönizischen Alterthum und durch sein Eindringen ins israelitische Gebiet von dort aus besonders bekannt, war doch viel weiter verbreitet. So finden wir in den ostjordanischen Ländern ein Zeugniss aus der ältesten Zeit in dem Namen der Residenz des Königs Og von Basan עַשְׁתְּרֹת קַרְנַיִם [2]). Es möge ferner in dieser Beziehung beiläufig auf den in einer palmyrenischen Inschrift (s. Corp. Inscr. Graec. III, No. 4490) vorkommenden Namen *Ἀστωρουβαιδα* verwiesen sein, der wahrscheinlich nichts anderes als eine Zusammensetzung aus Astor und dem arabischen عُبَيْد ist [3]). Der Gebrauch des letztern in vorislamischen zusammengesetzten Eigennamen ist z. B. durch عُبَيْد يَغُوث bei Ibn Duraid S. ٩٥ constatirt; seltsam bleibt freilich die Umstellung des *Οὐβαιδαστωρος* in *Ἀστωρουβαιδα*, aber sie ist gerade auf palmyrenischem Boden, wo die streng arabische Sprachbildung sich leicht verdunkeln konnte, nicht so ganz undenkbar [4]). Wichtiger aber ist für unsern Zweck, dass dieses Götterwesen auch auf den assyrischen Denkmälern als Istar nachgewiesen ist [5]). Bedenken wir nun, welche eigenthümliche Berührungen in linguistischer Beziehung zwischen dem Assyrischen und Himjarischen sich aufweisen lassen (vgl. z. B. die Bemerkungen zu der Inschr. 29) und nehmen wir die sich weiter ergebenden Spuren solcher Verbindung insbesondere in religions- und culturgeschichtlicher Be-

---

1) Die einzige Spur, die sich davon meines Wissens im Phönizischen findet, ist *Βοδόστωρ* oder *Βόστωρ* בדעשתרת, das doch wohl aus עבדעשתרת (*Ἀβδάσταρτος*) entstanden, was sich aber eben doch nur als Verstümmelung charakterisirt.

2) Durch קַרְנַיִם näher bestimmt kommt עשתרת nur 1 Mos. 14, 5 vor; vgl. Jos. 12, 4 mit jener Stelle, um O.'s Anführung gerecht zu werden. (L.)

3) Vgl. diese Zeitschr. XVIII, S. 112, Anm. 2. (L.)

4) Vielleicht darf das so viel besprochene *Σαμψιγεραμος* im Vergleich mit גרמאלבעל ebenso behandelt werden.

5) S. die Stelle bei Brandis: über den historischen Gewinn aus der Entzifferung der assyrischen Inschriften S. 59. Das Resultat von Brandis ist, soviel ich weiss, von Oppert bestätigt worden. [Ebenso Rawlinson in seinem Buche: Essay on the Assyrian and Babylonian Mythology, vgl. Journal of the Royal Asiatic Society, new series, Vol. I, p. 194 Note 14. (L.)]

ziehung, so werden wir gewiss am sichersten gehen, wenn wir die sabaische Attar zunachst mit der assyrischen Istar zusammenstellen, und wir deuten im Hinblick auf gewisse Hypothesen uber die Herkunft der Phönizier (man denke an die phönizische Cursivschrift auf assyrischen Gewichten) hier nur an, dass vielleicht eben das assyrisch-babylonische Gebiet die Heimath dieses jedenfalls uralten Cults gewesen ist und die Uebereinstimmung der Phonizier und Sabaer in demselben daher stammt. Sofern das Wort עתתר oder עשׁתר allerdings nicht eben semitisch klingt und einer semitischen Etymologie sich zunachst entzieht, würde das Vorhandensein dieses Gotterwesens bei Assyrern, Phoniziern und Sabäern leicht zu Gunsten der Renan'schen Annahme einer cuschitischen Schicht im Semitismus, zu der die eben genannten Völker gerechnet werden, benutzt werden konnen [1]. Allein so wichtig vielleicht auch dieses Argument fur die Bestätigung jener Hypothese, die freilich fur den geistreichen Urheber dieser Combination nicht wohl der Bestatigung bedarf, auf den ersten Anblick erscheinen mag, so möchte es doch erlaubt sein, nachzusehen, ob sich uns keine andern bestimmtern Gründe, als allgemeine geschichts- und religionsphilosophische, zur Erklärung darbieten. Und da scheint mir wenigstens das Vorkommen des Astarte-Namens gerade bei den genannten Volkern zunachst nichts weiter zu beweisen, als dass wir es hier mit einem der alleraltesten Bestandtheile semitischer Religion zu thun haben, der sich dem entsprechend eben vorzugsweise auf dem Boden, welcher recht eigentlich als die Wiege des Semitismus zu betrachten ist, namlich dem assyrisch-babylonischen Gebiete, und von dort ausgehend bei solchen Gliedern des semitischen Volkscomplexes findet, die besonders Träger des alten Semitismus, wenigstens in linguistischer Beziehung, sind. Dass nun die altesten Semiten diese Gottheit, ihren Namen und ihren Cult anderswoher überkommen haben, das mag ganz richtig sein, nur mochten wir dabei nicht ohne Weiteres mit einer so unbestimmten Grosse rechnen, wie es diese Bezeichnung „cuschitisch" ist. Uebrigens zugegeben, dass Name und Cult nicht semitisch, oder, wie wir sagen sollten, vorsemitischen Ursprungs ist, wobei wir den Werth der Ableitung aus dem persischen ستاره stella mit Vergleichung des Namens אסתר nicht unterschätzen, so sind darum doch beide keine exotische Gewachse geblieben, sondern ganz im Semitischen einheimisch geworden; nur dass allerdings dabei mit der Zeit fur dieselbe Gottheit auch die acht semitischen Namen زهرة הבאת und in Gebrauch kamen. Es ist hier derselbe Fall wie mit so manchem vorhellenischen oder orientalischen Elemente, das in der hellenischen Religion Aufnahme gefunden hatte und dann seine eigenthumliche Ausbildung in Kunst- und Sagenbildung erhielt. Im Hinblick aber darauf, wie so manche, ja fast die meisten Namen

1) S. Renan, Histoire générale u. s. w. S. 34. 58. 69 u. 181—184.

der griechischen Götterwelt einer Ableitung aus der griechischen Sprache, soweit wir sie kennen, sich entziehen, darf es uns nicht auffallen, wenn es uns bei manchen himjarischen Götternamen nicht gelingen will eine sichere Etymologie zu finden, wie dies mit אלמקה der Fall war, und nicht minder auch mit den folgenden der Fall ist.

III. Haubas (הובש).

Dieser aus den Fresnel'schen Inschriften drei Mal nachgewiesene Göttername (s. d. Zeitschr. X, S. 64) kehrt auch hier in der Ma'rib-Inschrift 33, 4, und zwar in einer der solennen Anrufungen am Schlusse wieder. Hinsichtlich der Etymologie und der Bedeutung dieses Götterwesens vermag ich hier nichts Neues beizufügen. Gegen die Beziehung auf den Sonnendienst liesse sich einwenden, dass dieser Cult nunmehr allerdings sicher, aber mit dem gewöhnlichen semitischen Namen der Sonne, שמש, nachgewiesen ist. Andererseits könnte allerdings geltend gemacht werden, dass, weil eben da, wo wir Haubas aufgeführt finden, die sonst (s. die Belege a. a. O. X, S. 64 u. VII, S. 468) als Hauptgottheit der Sabäer bezeichnete Sonne ausserdem nicht genannt wird [1]), wohl Haubas auf dieselbe zu deuten sei. Jedenfalls muss הובש schon nach seiner Stellung in jenen Anrufungen zu den bedeutendsten himjarischen Götterwesen gehört haben.

IV u. V. דת | חמים und דת | בעדנם.

Beide auf eine weibliche Gottheit hinweisende Götternamen finden sich in der Schlussanrufung 33, 3. 4, und der letztere Name ist in dem Fragment 32, wo Z. 4 mit דנם beginnt, sicher zu erkennen. Ob beide Namen sich auf eine und dieselbe Gottheit beziehen, lässt sich nicht mit Bestimmtheit angeben, doch ist es nicht unwahrscheinlich. Welche Bedeutung möglicherweise diese Gottheit haben könnte, davon nachher einige Worte.

Was die Erklärung betrifft, so haben wir nur für דת | בעדנם eine einigermassen entsprechende Localität nachweisen können (s. a. a. O. X, S. 64), welche diesem Namen zu Grunde liegen könnte, während diess bei דת | חמים zunächst nicht möglich ist. Doch liegt es nicht fern, da das schliessende m wohl mit Sicherheit als Mimation anzusehen ist, an das arabische حِمًى, „ein abgeschlossener, abgesonderter Ort, ein Gehege" zu erinnern, um so mehr, da حِمًى gerade dem religiösen Sprachgebrauche der vorislamischen Zeit angehört und den einer Gottheit geweihten, abgeschlossenen Raum (s. Krehl a. a. O. S. 18 ff.) bezeichnet, wie das charak-

1 Mit Sicherheit lässt sich dies freilich nicht sagen, da die beiden im Folgenden zu besprechenden Götterwesen nicht sicher gedeutet sind

teristisch gerade dem südarabischen Gebiet angehörige Beispiel حمى ذى شرى *τέμενος* des Dû-śarâ zeigt (s. Marâṣ. I, ٣٢٣ f. nach Fleischer's Verbesserung statt des حمى ذى سرى in Juynboll's Texte, vgl. das. S. 323 حمنا ذى الشرى und dazu V, S. 265). Dies angewandt auf unsern Namen, so wäre דת|חמים die das Heiligthum, ihr *τέμενος* Beherrschende (mit einem *τέμενος* Begabte), also ein ähnlicher Name, wie ذات أنواط „die mit Weihgeschenken Begabte", (s. Krehl a. a. O. S. 73 ff.) und dabei würde, um es den entsprechenden Namen דחמן und דת|בעדנם noch mehr conform zu machen, anzunehmen sein, dass es sich eben um ein bestimmtes Heiligthum der betreffenden Gottheit, das schlechtweg den Namen חמי(ם) führte, also um eine specielle Localität handelt.

Neben diesen schon aus dem bisherigen Material bekannten Namen haben wir noch mehrere unsern Inschriften eigenthümliche weitere Götterwesen zu besprechen, und zwar zuerst

VI. Śams (שמש), die Sonne.

Während es nach arabischen und römisch-griechischen Quellen längst feststand, dass der Sonnendienst hauptsächlich bei dem himjarischen Volke einheimisch war (s. diese Zeitschr. VII, S. 468, X, S. 64 und Krehl, die Religion der vorislam. Araber S. 41), so war es bisher seltsamer Weise nicht möglich, aus den Inschriften mit vollständiger Sicherheit diesen angeblich so bedeutenden Cult und zwar unter dem gewöhnlichen, semitischen Namen — für den doch der mit so grosser Einstimmigkeit von den Arabern überlieferte Namen ʿAbd-śams = Saba bürgt — nachzuweisen. Nur die eine Inschrift von Wrede Z. 5. bietet als nom. propr. eines Mannes das Wort שמש, ein Name, den man freilich nach den von Tuch und mir gegebenen Nachweisungen (in dieser Zeitschr. III, S. 193 u. fg. VII, 466) trotz des entschiedenen Widerspruches von E. Meier [1]) (das. XVII, S. 632 fg.) sicherlich nur auf Sonnendienst beziehen kann.

Unsere jetzigen Inschriften ergänzen nun diesen Mangel; nicht nur bieten sie uns willkommenerweise jenen in allen Notizen über das himjarische Reich wiederkehrenden (freilich nicht ausschliesslich himjarischen, sondern auch anderweitig im alten ara-

---

1) Śams (so heisst es das. S. 633) solle nur einen Strahlenden, Glänzenden bedeuten, und es sei nicht der Sonnengott gemeint, noch sei hier überhaupt irgendwie von Sonnendienst die Rede. Auf diese und noch andere mit so grosser Sicherheit dort ausgesprochene Sätze behalte ich mir vor bei einer andern Gelegenheit zu erwidern. (L.)

bischen und überhaupt im semitischen Heidenthum nachweisbaren) Namen יבדשמשמ 10, 1 (vielleicht auch in dem Fragmente 25, 3), sondern sie enthalten auch directe Hinweisungen auf die unter diesem allgemein semitischen Namen im altarabischen Gebiete (vgl. شمس das Idol der Tamimiten) angebetete Gottheit. In der mehrfach gedachten, für die Bedeutung des Almakah-Cults instructiven Inschrift No 4 wird ausdrücklich neben diesem letztern in Z. 12 (שמש(ם in Verbindung mit עתתר genannt, und zwar so, dass im Zusammenhange deutlich von dargebrachten Opfern die Rede ist: לידבחי | ב, | משמרן | עתתר ; ושמשם | ודבחם ; בררן | .... Offenbar giebt sich durch diese Zusammenstellung mit Attar und Almakah שמש als eine der bedeutensten himjarischen Gottheiten zu erkennen, wodurch also jene historischen Notizen vollständig bestätigt werden. Noch wichtiger ist die Ma'rib-Inschrift No. 31, die sich direct auf eine dieser Gottheit dargebrachte Weihe bezieht (s. die Erklärung dieser Inschr.), und zwar in der am Anfange stehenden Dedicationsformel[1]: שמשהו , חנף | בעלת צצרן während in der Schlussanrufung gesagt ist: יב | שמש־מי | חנף | בעלת | צצרן. Diese feierliche Titulatur enthält des Bemerkenswerthen gar Manches.

1) Höchst eigenthümlich ist das dem Namen der Gottheit beigegebene Suffix, welches das eine Mal unzweifelhaft auf den Verfasser der Inschrift allein, das zweite Mal, gemäss dem auch sonst in diesen Inschriften sich findenden Uebergange, auf ihn und seine Angehörigen sich bezieht. Dabei kann nur noch die Frage sein, ob das Suffix die Bedeutung hat, die Sonne als ihre, etwa als die ihnen besonders angehörige, d. h. ihnen besonders geneigte und darum auch vorzugsweise verehrte Gottheit (wozu dann auch der folgende Ehrentitel passen würde) zu bezeichnen, also in dem Sinne wie etwa jener sabäische König (vgl. die Stelle bei Hamzah und das Nähere in dieser Zeitschr. XIX, S. 263) gesagt hatte: „dieses Gebäude hat Śamir seinem Herrscher der Sonne (لسيده الشمس) errichtet", oder ob damit ein specielles gerade dieser Familie oder diesem Stamme angehöriges Heiligthum, und zwar das der Sonne gemeint ist. Über diese Frage kann wohl keine ganz sichere Entscheidung gegeben werden.

2) Beachtenswerth sind sodann die der Sonnengottheit beigegebenen Attribute, und zwar zunächst חנף (s. zu 31, 2). Dies ist nach Analogie von ינף = ينوف Fr. XII, XIII, also ohne allen Zweifel نَّوف zu lesen und bedeutet „die Erhabene", ist also in concretem Sinne aufzufassen, wie das folgende בעלת צצרן, das sicherlich identisch ist mit דת | צצרן Fr. LVI, 1 und 12, entsprechend dem bei dem Almakah vorkommenden Attribut דהרן,

1) Nach berichtigter Lesart (s. das.)

דׄנעמן, דׄרותן einerseits und בעל | אום anderseits, sowie dem oben genannten דׄת | בעדנם (und wohl auch דׄת | חמים), sicher auf eine bestimmte, der Sonne vorzugsweise heilige Oertlichkeit, die sich freilich nicht mehr nachweisen lässt, zu beziehen.

3) Das Wichtigste aber, was aus diesen Attributen, insbesondere aus dem zweiten, mit vollständiger Sicherheit hervorgeht, ist, dass die Sonne bei den Sabaern als eine weibliche Gottheit verehrt wurde, denn sonst wäre | בעלת schlechterdings unerklärlich. Es ist nach meiner Ansicht unmöglich sich gegen dieses, scheinbar so seltsame Ergebniss zu sträuben und es etwa nur als eine vereinzelte locale Erscheinung, der das Bewusstsein von der ursprunglichen Bedeutung dieses Cults abhanden gekommen wäre, zu betrachten. Genauer angesehen, ist die Sache wohl merkwürdig genug, doch lange nicht so auffallend und unerklärlich, als man auf den ersten Anblick denken möchte. Denn sind wir auch gewöhnt in der griechisch-römischen, wie insbesondere in den vorderasiatischen Religionen die Sonne als männliches, den Mond als weibliches Prinzip zu finden, so zeigt doch nicht bloss die deutsche Sprache auf das umgekehrte Verhältniss hin, sondern vorzuglich auch die semitischen Sprachen lassen deutlich erkennen, dass ursprünglich die Sonne als weibliches, der Mond eher als männliches Wesen gefasst wurde. Insbesondere ist das arabische شمس immer femininum [1], und zwar gewiss von den ältesten Zeiten her, und scheint somit diese Betrachtungsweise dort recht eigentlich zu Hause und noch durch keine anderweitige mythologische Anschauung modificirt gewesen zu sein; ebenso das hebräische שֶׁמֶשׁ fast durchgehends, allerdings mit Ausnahme von Jos. 10, 12. 13 fg., insbesondere Ps. 19 (wo aus der Auffassung der Sonne als Brautigam deutlich zu erkennen ist, dass jene Betrachtungsweise ganz uberwunden war, s. Ewald, Lehrbuch der hebr. Sprache §. 174, c.), während im Aramäischen (Syrischen), nach Bernstein (Lex. syr. Chresthom. Kirsch. s. v.) ܫܡܫܐ als masc. behandelt wird, ganz ubereinstimmend mit der im syrisch-vorderasiatischen Cult herrschenden, insbesondere auch von den Sabiern festgehaltenen Anschauung. Und so kann daher nicht bloss die Auffassung der Sonne als weibliches Wesen bei den Sabäern nicht als eine ganz unerklärliche vereinzelte Erscheinung betrachtet werden, sondern sie wird vielmehr als ein weiterer Beweis dafur gelten müssen, dass wir gerade hier, wie in sprachgeschichtlicher, so auch in religionsgeschichtlicher Beziehung uralte semitische Zuge finden; und wenn sich dazu noch sichrere Spuren, als im Obigen, nachweisen lassen sollten, dass der Mond als mannliches Wesen aufgefasst worden

---

1) Fleischer in dieser Zeitschr. VII, S. 468

ist, so haben wir damit eine für die Religionsgeschichte in hohem Grade interessante Thatsache festgestellt.[1]

Schliesslich möge noch darauf hingewiesen werden, dass, nachdem בעלת | עֿצֿרן = דת | עֿצֿרן als Attribut der Sonnengottheit nachgewiesen ist, vielleicht auch das Fr. LVI, 12 demselben parallel stehende דת | בעדנם und דת | חמים ebenso gefasst werden muss; jedenfalls scheint auch bei diesen die früher angenommene Beziehung auf die Attar nicht mehr so gesichert zu sein.

Noch ist ein zweites ganz neues Götterwesen in unsern Inschriften, von dem hier zu sprechen sein wird:

VII. Sîn (שין).

In der mehrfach genannten eigenthumlichen Inschrift 29 kommt drei Mal der Name שין vor, und zwar sagt dieselbe ganz deutlich aus, dass einem Götterwesen dieses Namens eine Weihe dargebracht worden ist. Nach der gewöhnlichen Regel, wonach im Himjarischen nur bei Diphthongen ו oder י geschrieben wird, müsste man an die Lesung Sain denken; indess wenn wir uns in den verwandten religionsgeschichtlichen Gebieten nach Auskunft umsehen, so wird uns mit solcher Sicherheit der Name einer Gottheit Sîn uberliefert[2]), dass wir zunächst wohl an keine andere Gottheit denken können. Der Göttername wird aber in der genannten Inschrift zwei Mal mit einem Attribut genannt und heisst שין | דאלם. Daraus lässt sich, unter Vergleichung von בעלת | עֿצֿרן oder דת | עֿצֿרן und דהרן, der sichere Schluss ziehen, dass Sîn als männliche Gottheit[3]) behandelt wurde, was gut zu dem Umstande passt, dass Śams als weibliche Gottheit galt.

Was aber dieses der Gottheit beigelegte Attribut דאלם selbst betrifft, so kann es an sich schon kaum zweifelhaft sein, dass es sich hierbei wieder um eine Localität, um ein besonderes Heiligthum des Sîn handelt, und dies wird auch ausdrücklich bestätigt durch Z. 5, wo es heisst ואלהתי | מחרמש | אלם d. h. ganz gewiss: „und die

---

1) Dass demnach أَمْهَة und الإلاهة vielleicht eine mehr concrete Bedeutung haben, ist schon früher (in dieser Zeitschr. XIX a. a. O.) angedeutet worden, ebenso dass die Lesart in der Stelle des Ḥamzah أسبهة nicht geändert zu werden braucht. Ja es würde darin sogar ein Beweis für die Authenticität dieser Notiz zu erkennen sein, nur dass vermuthlich, was die Localität betrifft, hier ein übertreibendes Quidproquo im arabischen Styl vorliegt und nicht an das ferne Samarkand zu denken ist. Jenes سمهة entspricht dann dem himjarischen בעלת.

2) Die weiteren Belege s. in der Erklärung von Inschr 29

3) Hierdurch erhält zugleich die Auffassung von אלמקה als Mond eine Stütze mehr.

Göttinnen seines (wohl auf den Verfasser zu beziehen) Heiligthums (vgl. dasselbe Wort 4. 18) Alâm." Es war dies also ein bedeutendes, zunächst vorzugsweise dem Sîn geweihtes Heiligthum, in welchem aber auch andern Gottheiten Dienst erwiesen wurde. Nicht unwahrscheinlich ist es allerdings, da wir sonst davon keine Spur finden, dass wir es hier nicht mit einem über das ganze sabäische Gebiet verbreiteten Cult zu thun haben, sondern dass derselbe zunächst dem speciellen Kreise, auf den uns der sonstige Inhalt und die Sprache dieser eigenthümlichen Inschrift hinweisen, angehört und hier die Stelle des im eigentlichen himjarischen Gebiet üblichen Almakah-Dienstes vertreten hat; oder mit andern Worten: dass der Mond dort unter dem eigenthümlichen Namen אלמקה, hier unter dem andern, dem syrisch-mesopotamischen Gebiete entstammenden Namen שין — ganz entsprechend jenen singulären, nach derselben Richtung hin deutenden Sprachformen — verehrt worden ist. Jedenfalls haben wir hier neben Attar ein weiteres beachtenswerthes Moment, das uns die Beziehungen zwischen dem südlichen arabischen und dem babylonischen Gebiet erkennen lässt.

VIII. Endlich bieten uns einige unserer Inschriften einen weitern Gottesnamen דשמוי [1]).

1 So weit reicht das Manuscript des sel. Osiander; welche Ansicht er über das דשמוי „der Herr des Himmels" hatte, findet sich bei der Erklärung von 32, 4. (L.)

Der letzte persisch-russische Krieg (1826—1828).

Episode aus der Geschichte des modernen Persien [1]).

Von

Ottokar von Schlechta-Wssehrd.

Friedrich der Grosse behauptete, wie versichert wird, von den Türken, dass sie es weder verstünden zu rechter Zeit Krieg zu erklären, noch auch zu rechter Zeit Frieden zu schliessen.

Derselbe Ausspruch ist auf die Perser der Neuzeit in ihrem Verhältnisse zu Russland anwendbar.

Länger als 8 Jahre hatten sie mit dieser Macht um den Besitz von Transkaukasien gekämpft, als das Vordringen Napoleons in das Herz des feindlichen Reiches ihnen im Jahre 1812 die gün-

---

1) Die gegenwärtige Abhandlung bildet eine Fortsetzung und beziehungsweise Ergänzung der früher von mir veröffentlichten drei Episoden aus der modernen Geschichte Persiens „Fethali Schah und seine Thronrivalen", „Die Kämpfe zwischen Persien und Russland in Transkaukasien" (Sitzungsberichte der k. k. Akademie der Wissenschaften zu Wien, 1864) und „Der Gesandtenmord in Teheran" (Wochenschrift der Wienerzeitung No. 16 u. 17). Wie dort, folgte ich auch hier in der Erzählung zumeist den beiden persischen Quellen Raudhat essefa und Nassich ettewarich, über welche in den erwähnten Sitzungsberichten (Bd. XLV. S. 14, Note) bereits das Nähere angegeben worden ist. Zu einer vollständigeren Schilderung dieser Epoche, wie der Geschichte des neuen Iran überhaupt, bedurfte es, wie ich wohl fühle, der Behelfe russischer und englischer Archive, welche mir leider nicht zu Gebot standen. Ich musste mich daher, was europäische Quellen anbelangt, hauptsächlich auf die officiellen Bulletins der „Petersburgischen Zeitung" (Jahrgänge 1826, 1827 und 1828) beschränken, welche, da sie sonst nirgends aufzutreiben waren, mir, in Folge wohlwollender Vermittlung des k. k Ministeriums des kais. Hauses und des Aeussern, Seitens der k. Akademie der Wissenschaften zu St. Petersburg gütigst zur Verfügung gestellt wurden, wofür ich hiermit öffentlich meinen ergebensten Dank abstatte. Dagegen sind die angeführten orientalischen Quellen bisher in dieser Richtung gar nicht benutzt worden; ferner wurde, so viel mir bekannt, die gegenwärtige Episode, mit Ausnahme des Abrisses im Univers (Perse, 1841) und der Schilderung der letzten Begebenheiten derselben in Fonton's „la Russie dans l'Asie mineure" überhaupt von westländischer Seite noch nicht zum Gegenstande der Beschreibung gewählt, und sind endlich die drei angehängten Separatverträge gleichfalls bisher unbekannt geblieben, welche verschiedenen Umstände vielleicht dieser Publication als Rechtfertigung angerechnet werden dürften. Noch ist zu bemerken, dass die der Petersburger Zeitung entlehnten Stellen in den Noten ausdrücklich als dieser Quelle entnommen bezeichnet sind. Alles Uebrige stammt aus den genannten persischen Quellen.

stigste Gelegenheit bot, dem langen Hader unter verhältnissmässig vortheilhaften Bedingungen ein Ende zu machen [1]). Misstrauen, übertriebenes Selbstgefühl und englische Einflüsterungen liessen sie den nicht wiederkehrenden Augenblick versäumen, im folgenden Jahre hingegen einen Frieden eingehen, der ihnen, mit Ausnahme zweier Districte, Alles kostete wofür sie bisher so hartnäckig gestritten hatten.

Beinahe vierzehn Jahre später erneuerten sie den Krieg, wenn auch nicht ohne rechtlichen, doch ohne politisch genügenden Grund, um auch den Rest zu verlieren und ausserdem die Kosten der Niederlage zu bezahlen.

Die Beschreibung dieses Kampfes, welcher Russlands Gränzen bis an den Araxes erweiterte und den seither in Persien dominirenden Einfluss dieser Macht dauernd begründete, bildet den Vorwurf der gegenwärtigen Erzählung.

Zur Erklärung seiner Genesis ist ein Rückblick auf die Beziehungen zwischen beiden Reichen während der erwähnten längern Waffenpause nothwendig.

Wahrend der Waffenstillstandsunterhandlungen im Frühjahre 1810 hatte Russland, bereits im Vorgefühle seines bevorstehenden Zerwürfnisses mit Frankreich, seinem persischen Widersacher gegenüber sich, nothgedrungen, zu bedeutenden Zugeständnissen herbeigelassen. Auch im Sommer 1812 wäre es, im Angesichte der bereits vollzogenen Thatsache der Invasion, ohne Zweifel zu hinreichenden Concessionen erbötig gewesen.

Beide Gelegenheiten waren jedoch, wie bereits angedeutet, unbenutzt vorübergegangen und unter dem Schnee, welcher die fliehenden Bataillone der „grossen Armee" begrub, selbstverständlich auch die friedlichen Gesinnungen der Petersburger Regierung gegenuber dem Osten eingesargt worden, wie der Inhalt des Friedens-Traktates von Gulistan (24. October 1813) beweist, in welchem keine Spur auf das Vorhandensein jener früheren Nachgiebigkeit zurückleitet.

In Teheran aber hatte man die vorübergehende Anwandlung von Schwäche des gefürchteten Nachbars nicht vergessen und, den Werth unterschätzend den er seinen neuen Erwerbungen beilegte, in der täuschenden Hoffnung fortgelebt, es möchte doch wohl noch gelingen, die Herausgabe wenigstens eines Theiles der abgenommenen Territorien, auf gütlichem Wege durchzusetzen.

Dieser Hintergedanke sprach sich schon in der sonderbaren Declaration [2]) aus, welche der persische Bevollmächtigte Abul Hassan Chan seinem russischen Collegen General Rtischtscheff am Tage nach der Unterzeichnung des Gulistaner-Vertrages abnöthigte und wodurch sich dieser verpflichtete, die Verlangen, welche der nächste, nach St. Petersburg abgehende persische Botschafter im Namen des

1) Siehe obige Abhandlung: Die Kampfe zwischen Persien und Russland.
2) Ebendaselbst S. 64. Note.

Schah an Kaiser Alexander stellen würde, seinerseits nach besten Kräften zu unterstutzen.

In ähnlichem vorbereitenden Sinne sollte der englische Botschafter Sir Gore Ouseley wirken, der seinen Rückweg nach England — er verliess Teheran am 26. Mai 1814 — auf Fethali Schah's specielles Ansuchen, über die russische Hauptstadt genommen hatte.

Ihm folgte einige Monate später der angekündigte Botschafter Abul Hassan Chan selbst, die Angelegenheit weiter zu betreiben.

Wie jedoch nicht anders zu erwarten stand, vermochten weder der Eine noch der Andere dem allzu naiven Ansinnen der optimistischen Perser Eingang zu verschaffen.

Ueber Sir Gore's Versuche in dieser Richtung ist nichts weiter bekannt; Abul Hassan wurde mit allen Ehren empfangen, vorderhand jedoch auf die Ruckkehr des Kaisers vom Wiener-Congresse vertröstet und von diesem selbst, spater, bei einer besonderen Audienz, in einer Weise beschieden, welche dem allerdings sehr übertriebenen Schwunge seiner anfänglichen Erwartungen wenig entsprach. Was — erklärte ihm der Zar — die Restitution Georgiens und Karabagh's anbelange, so sei eine solche schon desshalb unmöglich, weil diese beiden Gebiete, auf ausdrückliche Bitte ihrer Bevölkerungen, an Russland übergegangen seien. Zudem gehöre ein grosser Theil der dortigen Bevölkerung der orthodoxen Kirche an, und Christen abermals unter musulmanische Herrschaft fallen zu machen, widerstreite dem religiösen Gefühle ihres neuen Protectors. Nicht minder seien die raubgierigen Horden des Daghestan unter russischem Scepter weit ungefährlicher als unter persischer Oberhoheit. Dagegen sei, was die Territorien von Schirwan, Gändsche und Thalisch betreffe, er, Kaiser Alexander, nicht abgeneigt in eine Transaction einzugehen; nur werde der eben neu zu ernennende Militärgouverneur des Kaukasus, General Jermoloff, vorerst die Stimmung der dortigen Bevölkerungen uber den Punkt einholen und dann selbst in ausserordentlicher Mission in Teheran erscheinen um das Ergebniss dieses, hiemit von Russland, wie schon früher in der Krim, so jetzt in Transkaukasien zuerst angewendeten suffrage universel ausführlich mitzutheilen.

Im August 1817 erschien derselbe auch wirklich am Hoflager des Schah zu Sultanieh [1]). Der ganz besondere Pomp, mit welchem man den langerwarteten Gast dort empfing, gab Zeugniss fur die Hoffnungen und Befürchtungen, die man an seinen Besuch knupfte. Zugleich sollte ihm von der neu erstarkten Kriegsmacht der Perser ein möglichst günstiger Begriff beigebracht werden. Die einheimischen Chronisten wetteifern in der Wahl kühner Hyperbeln, die Grossartigkeit seines Einzuges zu beschreiben. Schon bei seinem

1) Siehe hierüber auch Kotzebues Reise nach Persien im Jahre 1817. Weimar 1819.

Uebertritte auf das Gebiet von Eriwan harrte seiner ein Ehrengefolge von funftausend Reitern. Zu Täbriz, der Residenz des Kronprinzen Abbas Mirza, waren nicht weniger als 25000 Mann Cavallerie und mehr als ebensoviel Infanterie, darunter 15000 Mann Regulaire, nebst 40 Kanonen und an 40000 den verschiedensten Zunften angehorige Individuen ausgeruckt, auf seinem Wege Spalier zu machen. Ein ähnliches Schauspiel wiederholte sich im Lager zu Sultanieh, wo die Doppelreihe von Kriegsleuten und Tross aller Art, zwischen welcher er auf einem juwelengeschmückten, vom Schah ihm verehrten Prachtrosse heranzog, sich gar auf eine Meile ausgedehnt haben soll.

Aber auch hier stand der diplomatische Verkehr hinter dem Vorhange im grellen Widerspruche zu den pompvollen äusserlichen Demonstrationen freundnachbarlicher Gastfreundschaft.

Denn nicht nur war von den Zugeständnissen, die man persischerseits erwartet oder wenigstens für moglich gehalten hatte, keine Rede, sondern der gefeierte Botschafter trat im Gegentheile mit Forderungen hervor, von welchen namentlich zwei ganz unverhoffte „das Gebäude der gegenseitigen Eintracht ernstlich erschutterten“. So verlangte er, Persien solle den Chan von Chiwa, dessen Leute eine russische Karawane geplündert hatten, entweder selbst zu Paaren treiben oder den Russen gestatten, über Astrabad, längs des caspischen Ostufers, oder über Chorassan Truppen gegen den Räuberfürsten zu schicken, um die Zuchtigung selbst vorzunehmen. Ferner sollte sich die Teheraner Regierung, wie dies schon früher wiederholtermalen beantragt worden war, verpflichten, in einem etwaigen Kriege Russlands gegen die Türkei, mit ihm gegen diese gemeine Sache zu machen oder wenigstens strenge Neutralität zu beobachten, ferner Commissäre zur Berichtigung streitiger Punkte in Bezug auf die Regulirung der neuen Grenzlinien in Thalisch und jenseits Eriwans an Ort und Stelle absenden und endlich das Exequatur fur ein in Gilan neu zu errichtendes russisches Consulat ertheilen, gegen dessen Aufstellung bisher von persischer Seite Bedenken erhoben worden waren.

Schon auf den Kronprinzen zu Täbriz hatten diese Zumuthungen offenbar einen üblen Eindruck gemacht, denn er behandelte, wie einer der nationalen Berichterstatter hervorhebt, den russischen Ankömmling personlich mit auffälliger Kälte, woran übrigens auch das etwas hochfahrende Benehmen des Letzteren mit Schuld getragen haben mag, das derselbe Chronist rügt und durch Hinweisung auf die Abstammung Jermoloff's von dem mongolischen Zerstörer Dschingiz Chan zu entschuldigen sucht, zu welchem die Familie desselben in der mutterlichen Linie emporreichen soll.

Auch Fethali Schah wies, mit Ausnahme des auf die Absendung der Grenzregulirungs-Commission bezuglichen Verlangens, sämmtliche Antrage entschieden zuruck.

Allerdings — hiess es in der, mitunter wunderlich begründeten Entgegnung des persischen Cabinets — sei im Traktate von Gulistan Chiwa's nicht erwähnt, dennoch sei Persien, aus Rücksicht für Russland, nicht abgeneigt, auf den Vorschlag der gewaltsamen Unterwerfung dieses Landes einzugehen; nur wünsche der Schah in dieser Beziehung dem Beispiele Schah Nadir's zu folgen, welcher zuerst Herat, Balch und Bochara bezwungen und dann erst den Zug gegen Chiwa unternommen habe. Sobald daher nur erst diese Vorbedingung erfüllt sei, werde man die Waffen sicher auch gegen das widerspenstige Charesmien tragen; einem russischen Heere hingegen den Durchmarsch dahin zu gestatten, sei nicht zulässig. Was die Pforte anbelange — argumentirte man weiter — so stehe Persien zu derselben in friedlichen Beziehungen; ein Krieg zwischen ihr und Russland könne ausserdem jedenfalls auch auf das benachbarte Iran nur ungünstig zurückwirken, wesshalb der Zar immerhin besser thun würde, einen solchen zu vermeiden. Auch sei hierüber im Friedensvertrage von Gulistan ebenfalls nichts stipulirt worden. Die beanspruchte Zulassung eines russischen Consularorgans in Gilan endlich ward, obgleich traktatmässig, ohne weitere Begründung abgelehnt.

Der Hauptzweck von Jermoloff's Sendung, die Sprengung der persisch-türkisch-englischen Allianz, war somit nicht erreicht worden. Indem sein Auftreten dem Gegner die letzte Aussicht auf Verwirklichung seiner bisherigen Hoffnungen raubte, drängte es ihn vielmehr nach dem entgegengesetzten Auswege hin, der ihm eine abermalige Schilderhebung als das einzig übrige Mittel zeigte, das so ungern Verlorene wieder zu erringen. Ja selbst die Besorgniss vor einem russischen Angriffe wurde neuerdings rege, wie aus dem Umstande erhellt, dass schon ein paar Wochen nach Jermoloff's Abgang, ein persischer Gesandter an Sultan Mahmud nach Constantinopel abgeordnet wurde, ihn zum innigeren Anschluss an die Teheraner Interessen zu bewegen und dass demselben ferner (im Mai 1818) Abul Hassan Chan nach London folgte, um die Flüssigmachung der vier Jahre früher, auf den Fall des blossen Defensivkrieges beschränkten englischen Subsidiengelder zu betreiben.

Wirren in Chorassan, Misshelligkeiten mit den Afghanen und, später, der erbitterte zweijährige Grenzkrieg mit der Türkei [1]) verzögerte jedoch vorderhand noch ernstere Folgen der eingetretenen Spannung, welche bis zur offenen Feindseligkeit zu steigern auch Russland keineswegs beabsichtigt zu haben scheint.

---

1) Derselbe begann im Spätherbste 1821 und endete mit dem Friedensschlusse von Erzerum (November — Dezember 1823). Die Perser nahmen im Laufe desselben Toprak Kale und Bajezid nebst mehreren kleinen befestigten Platzen und drangen bis Erzerum vor. Dagegen verhinderte das Ableben des Oberbefehlshabers und ältesten Sohnes des Schah, Mohammed Ali Mirza, welcher schon zu Anfang des Kampfes (22 November 1821) der Pest erlag, weitere Fortschritte der Perser nach Bagdad zu. Dieselbe Seuche hatte auch auf den späteren Verlauf des Krieges hindernden Einfluss.

Erst sieben Jahre später (1825) überzogen den politischen Horizont wieder dunklere Wolken, die sich auch nur zu bald in das schon lange drohende Kriegsunwetter entluden.

Seit geraumer Zeit bemühten sich die, wie bemerkt, auf Jermoloff's Betrieb an die Grenzen abgegangenen Vermessungs-Commissäre zu einer beiderseits befriedigenden Regulirung zu gelangen. Namentlich war es die nördliche Grenzscheide des, laut des letzten Traktates, bei Persien verbliebenen Eriwanergebiets, deren Demarcation zu hartnäckigem Gezänke Veranlassung gab. Russland beanspruchte, auf Grund des besagten Vertrages, den dortigen befestigten Flecken von Baliklu und die beiden Territorien von Gunoi und Goktscha, nördlich von dem gleichnamigen Binnensee im armenischen Hochlande. Die Perser, denselben Vertrag als Besitztitel anrufend, beharrten auf ihrem vermeintlichen Rechte, wie bisher, Eigenthümer des angefochtenen Gebietstheiles zu bleiben.

Um dem langwierigen Wortwechsel ein Ziel zu setzen, erschien (im Sommer 1825) der Collegienrath Mazarovitch, welcher sich seit mehreren Jahren als diplomatischer Agent und Generalconsul am Hoflager des Kronprinzen zu Tabriz aufhielt, im Lager des Schah zu Sultanieh, wo eingehende Berathungen über den streitigen Punkt stattfanden. Mazarovitch begann damit, die russischen Ansprüche auf Grundlage der bestehenden Traktatsstipulationen zu vertheidigen, begehrte, als er auf diese Weise nicht durchdrang, einen Austausch zwischen jenem und einem anderen, gleichfalls von den Persern besetzt gehaltenen und von der russischen Regierung beanspruchten Territorium und endete damit, dass er die Nichtberucksichtigung seiner Forderungen als einen Kriegsfall bezeichnete.

Durch diese drohende Sprache eingeschüchtert, beschloss man im Cabinete des Schah, an Jermoloff selbst zu appelliren. Ein höherer und in politischen Negotiationen bereits mehrfach verwendeter Beamter, der Reichshistoriograph Mirza Ssadik, sollte gemeinschaftlich mit Mazarovitch nach Tiflis abgehen um den Generalgouverneur, wo möglich, durch persönliche Einwirkung auf versöhnlichere Gedanken zu bringen. In Täbriz angelangt, eilte jedoch der russische Diplomat, unter einem Vorwande seinem Begleiter nach Georgien voraus und, auf die Unmöglichkeit hinweisend im Wege blosser Unterhandlungen das angestrebte Ziel zu erreichen, wusste er Jermoloff zu bestimmen, den bevorstehenden, abermaligen Conferenzen einfach durch gewaltsame Besitznahme des streitigen Objectes zuvorzukommen. Wollte dann — argumentirte man — Persien in Folge dessen bis zum Kriege gehen, habe es, als angreifender Theil, jedenfalls den Schein des Unrechtes gegen sich; im entgegengesetzten Fall aber werde man eben ohne Streit erreicht haben, was man beabsichtigte.

Als daher der persische Delegirte bald darauf in Eriwan anlangte um von dort aus seine Reise nach Tiflis fortzusetzen, waren Baliklu und die übrigen von den Russen in Anspruch genommenen

Gebietstheile bereits durch einen Major mit zweihundert Mann besetzt worden, welches Ereigniss der russische Gränzcommandant in Kara Kilisse mit dem Bedeuten nach Eriwan melden liess, da hiemit die Meinungsverschiedenheit zwischen den beiden Mächten beseitigt sei, habe auch Mirza Ssadik's Erscheinen in Tiflis keinen Zweck mehr und er könne sich dasselbe um so leichter ersparen, als der Obercommandant Jermoloff gegen die Tschetschenzen zu Felde liege und somit die gewünschte Besprechung mit ihm ohnedies unthunlich geworden sei. Nichtsdestoweniger glaubte der bestürzte Staatschronist seiner Mission bis ans Ende treu bleiben zu müssen und traf (am 9. September) in Tiflis ein, wo ihn Jermoloffs Stellvertreter, General Veliaminoff, zwar freundlichst empfing, seinem Drängen in Bezug auf die Sache selbst aber nur ausweichende Antworten entgegen setzte. Um ihn schliesslich zu irgend einer Erklärung zu vermögen und so wenigstens seinen eignen Kopf sicherzustellen, brachte Mirza Ssadik endlich eine Specification der Wünsche seiner Regierung zu Papier und forderte den widerstrebenden Gouverneur - Stellvertreter auf, seinerseits eine beliebige schriftliche Antwort beizufügen. Veliaminoff gab nach und schrieb unter die Eingabe des Persers, welche im Namen des Schah den Wunsch aussprach die besetzten Landstrecken geräumt zu sehen, damit der Friede erhalten bleibe, die Gegenäusserung: diese Landschaften seien von Russland im guten Glauben in Besitz genommen worden, dass sie ihm, laut des Traktates von Gulistan, eigenthümlich angehörten, daher auch ihre Wiederherausgabe nur auf ausdrücklichen Befehl des Kaisers erfolgen könne.

Mit diesem Document kehrte Mirza Ssadik nach mehr als zweimonatlichem Zeitverluste, nach Täbriz zurück, wo das unbefriedigende Resultat seiner Sendung die bereits glimmende Kriegsstimmung zum vollen Brand anfachte.

Denn der Kronprinz Abbas Mirza welcher, trotz seiner sonstigen hervorragenden Eigenschaften, von einer unheilvollen Ueberschätzung der Kraft seines Landes nicht freigesprochen werden kann, brannte seit lange, die in den früheren Kämpfen gegen Russland erlittenen Schlappen auszuwetzen. Die Erfolge seiner Waffen im letzten Kriege gegen die Türkei und die, Dank der Bemühung englischer Instructoren, in seiner Infanterie und Artillerie eingeführten Verbesserungen trugen wesentlich dazu bei, sein Selbstvertrauen zu erhöhen. Die bald darauf eintreffenden Nachrichten von Kaiser Alexanders Ableben (1. Dec. 1825) und von der gegen dessen Nachfolger angezettelten Militairverschwörung, welches letztere Ereigniss in der Phantasie des aus der Geschichte seiner Heimat an Thronstreitigkeiten und Prätendentenzwist gewohnten Perserprinzen noch weit bedeutendere Verhältnisse annahm, schienen ihm daher wahre Winke des Schicksals, die, seiner Meinung nach, besonders günstige Gelegenheit zu benutzen, um seinen ehrgeizigen Gelüsten freien Lauf zu lassen.

Noch aber war der Widerstand seines Vaters, des Schah, zu überwinden, der, durch die Vergangenheit belehrt, den kriegerischen Optimismus des Thronerben keineswegs theilte und in dieser Ansicht auch von einem Theile des Ministeriums und von dem englischen Geschäftsträger Mr. Willock unterstutzt wurde. Der Unmöglichkeit sich bewusst, dieser in den hochsten Regionen der Hauptstadt herrschenden friedfertigen Stimmung durch seine persönlichen Rathschläge allein Herr zu werden, suchte und fand der Prinz Beistand in dem religiosen Fanatismus der Massen, die er mit Hilfe der Geistlichkeit in seinem Sinn aufregte.

Ein im Geruche der Heiligkeit stehender Mutschtehid oder Geistlicher höchsten Ranges und angeblicher Prophetennachkömmling, Namens Mohammed Isfahani, der zu Kerbela, an den Grabern der schiitischen Lieblingsheiligen, ein sogenanntes beschauliches Leben führte, wurde insgeheim für die Sache gewonnen und vom Kronprinzen als tauglichstes Werkzeug kriegerischer Propaganda ausersehen. Excesse, welche von den russischen Soldaten bei der Besatzung von Baliklu begangen worden sein sollten, dienten als Vorwand den Glaubenseifer (Ghaireti din), der bei den Mohammedanern die christlich europäischen Begriffe von Nationalgefuhl und Vaterlandsliebe ersetzt, im Volke wachzurufen und zu dem vorgesetzten Zweck auszubeuten.

Die Wirkungen dieser oberhirtlichen Einflussnahme liessen nicht lange auf sich warten. Intolerante Prediger erhitzten die Gemüther; die angedeuteten, vielleicht gar nicht vorgefallenen Ausschreitungen der russischen Garnison in einem unbedeutenden Grenzflecken wurden als Frevelthaten am Islam und an seinen Bekennern gebrandmarkt, das Verhalten Jermoloffs gegenuber dem persischen Unterhändler als tödtliche Beleidigung der grossköniglichen Regierung gestempelt. „Allerlei Gerede wurde laut, die Patrioten in Iran schüttelten sich wie die Lowen und alle Symptome verkundigten, dass das Schicksal beschlossen hatte die Kriegsdrommete aufs Neue ertönen zu lassen.“

Um dem scheinbar allgemeinen Volkswillen Ausdruck zu leihen, richtete Mohammed Isfahani im Beginne des nächsten Frühjahres (1826) ein offenes Sendschreiben an den Schah, worin er unumwunden aussprach: „die Verhältnisse schienen ihm den heiligen Krieg zur Pflicht zu machen, daher er die Regierung auffordere, ihrerseits ihre Ansicht hierüber öffentlich kundzugeben.“

Kampf gegen die Unglaubigen (dschihad) ist bekanntlich eine der wesentlichsten Pflichten des Islams und sich ihr entziehen wollen heisst, nach der Anschauung des strengen Mohammedaners, ebensoviel als bei uns: Landesverrath üben. Orientalische Gewaltherrscher kennen nur Eine Schranke: die Religion, welche aber andererseits auch ihre unentbehrlichste Stütze ist, da sie blinde Unterwerfung unter die Beschlusse des Schicksals predigt, deren Vollstreckung eben dem Souverain, als „Schatten Gottes auf Erden“ zusteht. In die Alternative gestellt, als lauer Muslim zu gelten oder, wenn auch

gegen seine Ueberzeugung, Krieg zu führen, zögerte denn auch Fethali Schah keinen Augenblick, sich für das letztere Uebel zu entscheiden und beantwortete die Anfrage des geistlichen Intriganten mit der Erklärung „er sei vor allem Schützer und Förderer des heiligen Gesetzes und somit erfreut den Kampf für den Glauben beginnen zu könnnen.“ In Folge dieses Bescheides der königlichen Schwäche, wurde der fanatische Mutschtehid recht eigentlich zum Mittelpunkte der antirussischen Bewegung. Von den Prinzen und höchsten Würdenträgern feierlichst eingeholt, erschien er (im Mai 1826) in Teheran und lud von dort aus die vornehmsten seiner Kollegen in allen Theilen des Reiches ein, das ganze Land zu den Waffen zu rufen und selbst demnächst und möglichst zahlreich zu Sultanieh im Sommerlager des Schah sich einzufinden, um durch gemeinsames Andringen der etwaigen Unschlüssigkeit der politischen Machthaber ein Ziel zu setzen.

Von diesem Augenblick an war der Krieg eine beschlossene Sache [1]) und waren die nachfolgenden Verhandlungen nichts weiter als eine treulose Comodie, die zum Zwecke hatte Russland so lang als möglich über die wahre Lage der Dinge zu täuschen und es zu überfallen, bevor es Zeit hätte Verstärkungen nach Georgien zu dirigiren, um dem unerwarteten Angriffe zu begegnen.

Am 12. Juni traf Fethali Schah in Sultanieh ein, nachdem er in der Hauptstadt die Säkularfeier des ersten politischen Auftretens seines Hauses mit allerlei kriegerischen Demonstrationen gefeiert hatte [2]). Fünf Tage darauf (17. Juni) fand sich auch der Kronprinz von Täbriz aus dort ein. Unmittelbar vor der Abreise aus seiner Residenz hatte er daselbst noch den Fürsten Menzikoff empfangen, welcher sich als ausserordentlicher Botschafter nach dem Hoflager des Schah begab, um die Thronbesteigung Kaiser Nikolaus des Ersten zu notificiren. Zu Täbriz war derselbe mit Achtungs- und Freundschaftsbezeugungen überhäuft und ebenso entlassen worden. Während seiner Weiterreise nach Sultanieh eilte ihm jedoch der in Täbriz zurückgebliebene Abbas Mirza plötzlich voran und als Fürst Menzikoff selbst zu Sultanieh anlangte, hatte auch die Höflichkeit der Perser ein Ende. Sein Zelt wurde von Wachen umringt, die ihn von jeder Communication nach Aussen abschnitten. Bei der öffentlichen Audienz (22. Juni) nahm man die Miene an,

---

1) Fürst Menzikoff giebt in einem seiner Berichte (Petersburgische Zeitung, 1826, Bl. No 81) als Hauptgrund des Krieges den Wunsch des pers. Kronprinzen an, durch Ablenkung der Aufmerksamkeit des Schah, den Sturz seines Schwagers, des grossartiger Unterschleife verdächtigten Grosswezirs Allahjar Chan, zu hintertreiben. Die persischen Quellen erwähnen begreiflicherweise hievon nichts.

2) Er nahm bei dieser Gelegenheit nach dem Beispiele Timurs, den Titel Ssahibi Keran d. i. Herr der Constellation, an, welcher auch auf die bisher Rial (Reale) betitelte pers. Silbermünze überging, die seither den Namen Ssahibkran führt, während die bis dahin Eschrefi genannte kleinere Münze, ebenfalls bei dieser Gelegenheit, in Kischwersitani, d. i. die landerobernde, umgetauft wurde.

ihm nicht ein Mal jene gewöhnlichen Ehren erweisen zu wollen, welche sogar den fremden Geschäftsträgern gegenüber beobachtet zu werden pflegten. Ja sogar das Notificationsschreiben des Zar weigerte sich der Schah aus den Händen des Botschafters persönlich entgegenzunehmen, so zwar dass er dasselbe, gegen die bestehende streng geregelte Etiquette, auf ein in der Nähe befindliches Kissen [1]) zu legen gezwungen war.

Mittlerweile hatte die versammelte Geistlichkeit bereits ein Fetwa oder religiöses Gutachten abgegeben, laut dessen sie Jeden der nicht gegen Russland zu Felde ziehen wolle, als einen von Gott Abtrünnigen und Anhänger des Satans erklärte. Der Kronprinz schloss sich selbstverständlich dem Ausspruche der ultramontanen Partei an; der Schah zitterte die aufgeregten Leidenschaften gegen sich gekehrt zu sehen und seine Minister folgten dem Beispiel ihres Herrn. Nur der erfahrene Abul Hassan Chan und der kurz zuvor selbst noch kriegslustige Minister des Innern Abdul Wehhab, wagten noch im letzten Augenblick im Conseil sich offen für den Frieden auszusprechen. Von den Ulema jedoch durch grobe Botschaften eingeschüchtert und der Lauheit im Glauben verdächtigt, gaben auch sie endlich schweigend zu, was sie zu andern nicht die Macht hatten. Die gleichzeitig verbreiteten Nachrichten von einer offensiven Bewegung der russischen Grenzgarnisonen zu Sambak und Kara Kilisse gegen Eriwan zu und von der Einnahme des Forts Arkewan durch den Chan von Thalisch, Mustafa, wurden von den Fanatikern benutzt die letzten Einreden verstummen zu machen. Umsonst forderte Fürst Menzikoff die Absendung eines persischen Functionnairs um seinem Kaiser zur Thronbesteigung Glück zu wünschen, vergebens betheuerte er die friedfertigen Gesinnungen seines Hofes, berief sich auf angebliche Zusicherungen des Kronprinzen, welchen zufolge ein Austausch der streitigen Grenzgebiete zu Teheran bereits genehmigt worden sein sollte, vergebens verbürgte er sich, auf den Rath und unter Dazwischenkunft des englischen Geschäftsträgers, sogar für die einstweilige Räumung der von seinen Landsleuten besetzten Districte, um die Verhandlungen über die Rechtsfrage während des nächsten Winters abermals aufnehmen zu können und verlangte er schliesslich sogar mit der versammelten Geistlichkeit selbst in Verkehr zu treten, um sie vielleicht durch persönliche Einwirkung zu Gunsten des Friedens umzustimmen. Der hochmüthige Clerus liess ihm sagen „mit Ungläubigen von Frieden und Freundschaft auch nur zu reden, sei nach dem mohammedanischen Gesetze schon schwere Sünde, und selbst dann, wenn die streitigen Landstrecken von den Russen freiwillig geräumt werden sollten, würden sie (die Geistlichen) dennoch auf der Führung des Kriegs bestehen."

Bei dieser Lage der Dinge war natürlich jede weitere Negociation vom Ueberflusse. Auch brach Fethali Schah dieselbe selbst

1) Petersb. Zeit. 1826, Blatt No. 80.

ab, indem er dem Botschafter erklärte, „der Wille der Nation stehe ihm höher als das Wohl seiner Regierung“ [1]) und ihn zur Abreise aufforderte.

In den letzten Tagen des Juli trat Fürst Menzikoff die Abreise auch wirklich an, wurde aber durch den Serdar von Eriwan noch fünfundzwanzig Tage in der Nähe dieser Stadt unter dem Vorwand, er solle hier eine noch zu gewärtigende Schlussnote des Grosswezirs abwarten, in Wahrheit aber desshalb zurückgehalten, um ihn der Mittel zu berauben seine Regierung rechtzeitig von dem erfolgten Friedensbruche zu verständigen. Ein Buch — versichert der über so völkerrechtwidriges Beginnen entrüstete Abgesandte — würde nicht hinreichen die Unwürdigkeiten zu beschreiben, deren man sich während dieses seines unfreiwilligen Aufenthaltes, seiner Person und seinem Gefolge gegenüber schuldig machte, bis es ihm endlich. Dank einer listigen Vorstellung oder, was noch wahrscheinlicher, dem Andringen der englischen Mission gelang, sich den habsüchtigen Krallen seines Kerkermeisters zu entziehen [2]). Indessen hatten die Feindseligkeiten bereits seit 6 Wochen ihren Anfang genommen.

Noch während nämlich Fürst Menzikoff zu Sultanieh mit Scheinunterhandlungen hingehalten wurde, war der Vortrab des persischen Heeres bereits nach den Grenzen abgegangen. Durch ganz Transkaukasien verbreitete Aufrufe forderten überall die früheren, von den Russen verjagten kleinen Dynasten zur Rache und zum Kampfe für den Islam auf. Ueberall wurden die exponirten feindlichen Detachements, die sich im tiefsten Frieden wähnten, unversehens überfallen und niedergemacht. Ein Taumel — erzählen die einheimischen Chronisten — bemächtigte sich ganz Persiens. „Die Zügel der Herrschaft, der Hand des Königs entwunden, waren in die Hand der Ulema übergegangen, welchen das Volk allein noch Gehör schenkte. Alles umgürtete sich mit dem Gürtel kriegerischer Begeisterung. Friedsame Bücherleser griffen nach dem tödtlichen Krummstahle, schweigsame Federhelden vertauschten den bescheidenen Kiel mit der spitzen Lanze und allwärts räumte der lange Talar den Platz dem kurz geschürzten Gewande des Kampfes.“

„Allein“ — setzt einer derselben kluger hinzu — „was man für Wirklichkeit hielt, waren nur eitle Truggestalten der Fata Morgana, die dem blöden Auge leeren Dunst als labende Wasserflächen vorspiegelte.“

Dank ihrer numerischen Ueberlegenheit und ihrem unerwarteten Angriffe, waren die Perser nothwendigerweise Anfangs überall im Vortheile. Schon bei seinem ersten Eintreffen in Ardebil (Anfangs August) fand der Schah dort Köpfe und Gefangene, Trophäen der auf die russischen Gränzposten unternommenen Ueberfälle, vor. Drei Wochen später waren die persischen Contingente bereits Herrn von

1) So die beiden persischen Chronisten. Fürst Menzikoff erwähnt in seinen Berichten dieser Audienz nicht.

2) Petersburger Zeitung.

Baliklu, Schuragil und Kara Kilisse. dem Gebiete von Goktscha und Gändsche auf der einen, von Lenkeran, Salian, Schaki und Schirwan auf der andern Seite des Kriegsschauplatzes. Zu Gändsche hatte eine Erhebung der einheimischen muhammedanischen Bevölkerung den Sieg erleichtert. Lenkeran wurde geschleift, an allen Orten die frühere Autorität wieder eingesetzt und vor dem Zelte des Schah der Bau von fünf Pyramiden angeordnet, zu welchen Russenschädel das barbarische Material abgaben. Nicht weniger als vier tausend Todte soll der hinterlistige Ueberfall dem überraschten Gegner gekostet haben.

Allein nicht lange währte der auf Kosten des Völkerrechtes und allen ehrlichen Kriegsgebrauches errungene Triumph. Vor Schuscha, dem befestigten Hauptorte von Karabagh, ergaben sich die ersten Schwierigkeiten. Um durch Zurucklassung dieses wichtigen Punktes im Rucken nicht im weiteren Vordringen gegen Georgien gehemmt zu sein, hatte der Kronprinz denselben zum ersten Gegenstande seiner Operationen auserkoren Noch im Juli war er mit seiner ganzen Macht uber den Araxes dahin abgegangen. Am siebenten August begann die Belagerung. Oberst Reut, der die Garnison der dortigen Citadelle Penahabad commandirte, leistete jedoch energischen Widerstand, obgleich es ihm von Tiflis aus freigestellt worden war, sich gegen freien Abzug zu ergeben. Trotz dieser Berechtigung, der geringen Besatzung, der schadhaften Befestigungen und der wiederholten Anträge Abbas Mirzas auf ehrenvolle Capitulation, hielt er die Angreifer durch mannhafte Vertheidigung und einen Scheinwaffenstillstand den er zur Ausbesserung der hartmitgenommenen Werke benutzte, 47 Tage lang auf, bis das Obercommando in Georgien Zeit gewonnen hatte, sich zu verstärken und selbst die Initiative zu ergreifen.

Das Petersburger Cabinet war nämlich von dem ganz unerwartet ausbrechenden Kriegsfeuer nicht weniger überrascht worden als sein Vertreter am persischen Hoflager selbst. In Folge der gewaltsamen Zurückhaltung dieses Letzteren, des Auffangens der Courriere desselben und der Unterschlagung seiner Depeschen, war man noch Anfangs September in der russischen Hauptstadt in völliger Unklarheit über die eigentliche Sachlage und hatte sich auf den Erlass von Weisungen nach Tiflis beschränkt, etwaige Grenzverletzungen mit Gewalt abzutreiben. Erst am 6. October erfolgte die dortige Kriegserklärung in Form einer „Declaration" [1], worin die bisherigen Territorialstreitigkeiten zwischen beiden Mächten dem Publicum dargelegt, das völkerrechtwidrige Verhalten der Perser scharf gerugt und mit der Erklärung geschlossen wurde, der Kaiser betrachte den Traktat von Gulistan als vernichtet und werde die Waffen nicht eher nieder legen als bis die Sicherheit der russsischen Gränzen hergestellt und ein dauerhafter Friede, der Würde und dem

---

1) Petersb. Zeitung

Vortheile des Kaiserreichs angemessen, ihn für seine Verluste und Anstrengungen entschädigt haben werde.

Mittlerweile hatte Jermoloff in Tiflis, wie bemerkt, doch schon Zeit gefunden, genügende Verstärkungen an sich zu ziehen um den bedrohtesten Einbruchspunkt Georgiens bei Gändsche zu decken und sogar dem dort operirenden Feinde empfindliche Schläge beizubringen. Wie schon angedeutet, war die mohammedanische Bevölkerung dieser letztgenannten Stadt, auf die Nachricht vom Heranrucken des Kronprinzen aufgestanden und hatte die russische Garnison verjagt. Ein persisches Corps unter Anführung Mohammed Mirzas, ältesten Sohnes des Kronprinzen und nachmaligen Königs, sollte die neue Erwerbung schützen, wurde aber am 14. September in der Nähe der Stadt, am Flusschen Schemgur (das Schamhora der russischen Bulletins) vom Generalmajor Fürsten Madatoff angegriffen und nach kurzer Gegenwehr in die Flucht geschlagen. Amir Chan, ein naher Verwandter des persischen Regentenstammes, fiel von einer Kugel getroffen gleich im Beginne des Gefechtes und beschleunigte so die Niederlage der Seinen. Zwei Tage darauf zog Madatoff in Gändsche ein, das von seinem Commandanten Nazar Ali Chan ohne Schwertstreich geraumt worden war. Auf die erste Kunde dieser Vorfälle hob der Kronprinz die Belagerung von Schuscha auf, eilte gegen Gandsche und griff Madatoff (am 25. September), etwa sieben Werst unterhalb der Stadt, an. Hier war es wo auch der bald danach zum Oberbefehlshaber von Grusinien ernannte Paskevitch, der, kurz vorher, mit einigen tausend Mann und fünf Kanonen seinen gefährdeten Kameraden Madatoff verstärkt hatte, seine ersten transkausischen Lorbern erntete. Abbas Mirza hatte seine Cavallerie und disciplinirte Infanterie ziemlich gleichmässig an seinen beiden Flugeln vertheilt, wahrend sich sein irregulares Fussvolk um Dschihangir Mirza und zwei andere seiner jüngeren Sohne schaarte, die den Mittelpunkt der Schlachtordnung einnahmen. Der Kronprinz selbst hielt mit der Reserve in einer abseitigen Stellung, um dem Feinde nöthigenfalls in den Rücken fallen zu können. Die Russen lehnten sich ihrerseits an die Gärten der Stadt, die Kosaken an den Flügeln, Infanterie und Geschütz im Centrum. Musketiere aus Irak und Mazenderan eröffneten den Kampf mit einem Angriffe auf eine von den Russen besetzte Anhöhe, von der sie dieselben auch glücklich vertrieben. Nicht minder günstig war die erste Attaque der persischen Reiterei, vor deren Anprall die Kosaken auseinanderstoben. Dagegen eröffnete die russische Artillerie gegen das persische Centrum ein überaus heftiges Geschützfeuer, das „wie Todeshagel“ einschlug, sozwar dass Abbas Mirza, seiner dort haltenden jungen Söhne halber, in ernstliche Besorgniss gerieth und einen reitenden Boten mit dem Befehle an sie abfertigte, sich an einen mehr geschützten Punkt zurückzuziehen. Das Gefolge derselben, durch Wirkung des feindlichen Feuers ohnedem mit Schrecken erfüllt, beeilte sich, dem Winke Folge zu leisten und sprengte mit den Prinzen in auffälliger Weise plötzlich

davon. Die Infanterie in ihrer Nähe, hierin das Signal zum Rückzug erblickend, kehrte ihrerseits um, bemächtigte sich der Pferde ihrer am rechten Flügel fechtenden Kameraden und riss aus. Bald folgte der linke, dann auch der rechte Flügel ihrem Beispiele. Nur beiläufig 2500 Mann hielten sich, da sie ihrer Pferde nicht habhaft werden konnten, bis zum folgenden Morgen, wo sie das Gewehr streckten. Die Uebrigen, welchen sich auch der Kronprinz anschliessen musste, machten erst am Araxes Halt.

Mit diesem ersten und letzten grosseren Zusammenstosse vertauschten die beiden kriegführenden Mächte ihre Stellungen, indem fortan die Russen als Angreifer erschienen, während die Perser sich in der Regel selbst in der Defensive denselben keineswegs gewachsen zeigten.

Die hereingebrochene strenge Jahreszeit hinderte übrigens vorderhand ohnedem jede ernstere Unternehmung.

Zwar setzten, trotz derselben, Paskevitch noch im November und Madatoff in den ersten Tagen Januars des folgenden Jahres (1827) über den Araxes, doch beschränkten sich ihre Streifzüge auf Recognoscirungen und Heimführung von Nomadenstämmen, die von den Persern während ihres letzten Vordringens über den Fluss weggeschleppt worden waren.

Ebenso gingen die Kämpfe auf dem westlichen Kriegsschauplatze und bei Eriwan nicht über das Maass bedeutungsloser Scharmützel hinaus.

Desto lebhafter gestaltete sich die russische Offensive im Frühjahre, als Paskevitch an Jermoloffs Stelle mit dem Oberbefehle betraut wurde.

Schon im April rückten zwei Corps, das eine unter Benkendorf, das zweite unter Pankratiew, gleichzeitig von Kara Kilissa und von Karabagh aus gegen Eriwan und den Araxes vor.

Drei feste Plätze, Serdarabad, so geheissen weil es der Serdar von Eriwan Hossein Chan erbaut hatte, Abbasabad, eine mit Beihilfe französischer Ingenieure vollendete Schöpfung des Kronprinzen Abbas Mirza, und Orduabad deckten die wichtigsten Uebergangspunkte über den letztgenannten Fluss.

Sich ihrer zu bemächtigen um den Persern den Zuzug aus dem Innern abzuschneiden und dann Eriwan um so leichter zu Falle zu bringen, war die Aufgabe der sich Paskevitch's Thätigkeit zunächst zuwandte.

Der erste Angriff auf Serdarabad (29. April 1827) misslang und Benkendorf musste nach seinem Hauptquartiere Etschmiazin zurückziehen, von wo aus sein Corps die Besatzung von Eriwan beschäftigte.

Hingegen gelang es Paskevitch (am 19. Juli), Abbasabad in seine Gewalt zu bringen. Achtzehn Tage früher von Etschmiazin aufbrechend, war er, nach einem Eilmarsche von nur sechs Tagen, in Nachtschevan erschienen, von wo aus er die Blokade des genannten festen Platzes einleitete. Auf die Nachricht, dass der Kronprinz mit starker Macht zum Entsatze herbeiziehe, ging er ihm auf einer so-

genannten Schlauchbrücke (sie ruht auf Schläuchen aus Kamelhaut, die mit Luft gefüllt sind und soll von Paskevitch selbst erfunden worden sein) über den Araxes entgegen und trieb ihn (am 17. Juli) in die Flucht. Abbas Mirza soll Mühe gehabt haben den verfolgenden Dragonern zu entrinnen. Mehrere seiner Heerführer und sein Waffenträger wurden gefangen. In Folge dieses Sieges ergab sich auch das Fort. Geheime Beziehungen zwischen dem russischen Obercommandanten und einem angesehenen Häuptling Namens Ihsan Chan, der einen Theil der Besatzung befehligte, trug zur rascheren Uebergabe bei, indem dieser Letztere beim Anblicke der auf den russischen Schanzen aufgepflanzten, im letzten Treffen erbeuteten persischen Standarten, mit Hilfe seiner Anhänger, den Rest der Garnison zwang, den Antrag des Feindes auf Capitulation anzunehmen. Ihsan Chan's Bruder, Scheichali, in Orduabad folgte bald darauf seinem Beispiele und lieferte auch dieses Fort in die Hände des Feindes.

Die im Lager ausgebrochene Pest, welche täglich nicht weniger als 300 Opfer hingerafft haben soll, nöthigte jedoch Paskevitch, nach Hinterlassung einer genügenden Besatzung in dem genommenen Platze, wieder über den Araxes bis Kara baba in Karabagh zurückzugehen, von wo er durch seinen Verwandten, den später als Gesandten in Teheran erschlagenen Alexander Griboyedoff, Friedensanträge an den Kronprinzen gelangen liess, deren drei Hauptbedingungen darin bestanden, dass Persien das Chanat von Eriwan abtreten und 100000 Toman (beiläufig 50000 Pfd. Sterl.) Kriegskosten bezahlen solle, wogegen sich Russland bereit erklärte, seinen Ansprüchen auf Thalisch und das Gebiet von Moghan zu entsagen.

Diese Vorschläge scheiterten jedoch am Glauben der Perser, selbe seien nur eine Folge der von der Seuche unter der feindlichen Armee angerichteten Verheerungen und an der kurzsichtigen Selbstüberhebung des Serdars von Eriwan, der sich gegen Bezug von bloss der Hälfte der von Paskewitch geforderten Kriegsentschädigung, anheischig machte, nicht nur Eriwan zu halten, sondern auch Abbasabad den Russen im folgenden Jahre wieder abzunehmen.

Griboyedoff wurde daher vom Schah, dem er in der Nähe von Tabriz sich vorgestellt hatte, entlassen und die Feindseligkeiten nahmen ihren Fortgang.

Um Eriwan Luft zu machen, lieferte der Kronprinz dem unter den Generalen Sipägin und Krassowski bei Etschmiazin zurückgelassenen Observationscorps (im Laufe der zweiten Hälfte August) zwei Treffen, bei Hamamlu und bei Uschturek, in deren letzterem (29. August) er dem Feinde, nach dessen eigener Angabe, empfindliche Verluste beibrachte [1]). In derselben Zeit wurde auch Orduabad von den Persern durch Ueberrumplung wieder genommen und die treubrüchige Besatzung kopfüber an den Wällen aufgeknüpft. Da-

1) Petersb. Zeit. 1827. Blatt No. 74

gegen missglückte der Versuch, Abbasabad wieder zu gewinnen und auch der Kronprinz musste unverrichteter Dinge wieder über den Araxes zurück. Ebenso fruchtlos erwiesen sich die Operationen seines Sohnes Mohammed Mirza, dem die Aufgabe geworden war, den Hauptubergangspunkt über diesen Fluss, die Brücke von Chudaaferin, gegen den auf dieser Seite im Karabagh befehligenden Fürsten Eristoff zu decken. Zwar hatte er (im Mai) einen Versuch desselben den Uebergang an dieser Stelle zu forciren mit Gluck zuruckgewiesen, uber welche Waffenthat sein Grossvater, der Schah, in so hohem Grade erfreut war, dass er den Gräbern der Heiligen zu Kum einen Hängeleuchter aus purem Golde votirte; seither aber war auch dort, ebenso wenig als in den westcaspischen Ufer-Chanaten etwas von Belang unternommen worden, denn auch Dschihangir Mirza, Mohammed Mirza's jüngerer Bruder, welcher dort das Commando führte, hatte sich zwar des Forts von Salian bemächtigt, jedoch auch dieses nicht behaupten können, daher man das vorgefundene schwere russische Geschutz ins Meer versenkte.

Der Schah selbst war während der ganzen Dauer des bisherigen Feldzuges zwischen Tabriz und Ardebil hin und her gewandert, sich begnugend, seinen kämpfenden Sohnen und Enkeln Reserven nachzuschicken, ohne selbst an den Kriegsereignissen thätigen Antheil zu nehmen. Anfangs October, also noch fruher als gewöhnlich, kehrte er in seine Winterresidenz Teheran zurück, welcher verfrühte Abgang die ohnedem schon gedruckte Stimmung der Seinigen in gänzliche Entmuthigung verkehrte.

Am 2ten desselben Monats fiel auch Serdarabad, der dritte und letzte der den Araxes beherrschenden festen Plätze, deren Wegnahme, nach dem russischen Kriegsplane, dem Sturm auf Eriwan vorhergehen sollte. Nach bloss zweitägiger scharfer Beschiessung offnete die armenische Bevölkerung dem glaubensverwandten Belagerer das Eine Thor, während der Commandant Hassan Chan, beigenannt Sari arslan d. i. der gelbe Löwe, der uns bereits bekannte Bruder des Serdar's von Eriwan und jedenfalls tuchtigste der damaligen persischen Heerfuhrer, mit der Besatzung, bei dem entgegengesetzten sein Heil in der Flucht suchte. Reichliche Proviantvorräthe fielen in die Hände der Sieger.

Mit dem Falle dieser Vormauer des eigentlich persischen Territoriums war auch das Schicksal seines letzten nordlicheren Bollwerks, Eriwans, entschieden. Am 6. October traf Paskevitsch, der von dem durch den Uebergang von Serdarabad verbreiteten Schrecken Nutzen ziehen wollte, dort ein und verwandelte die bisherige lose Blokade in eine regelmässige Belagerung. Ein sechstägiges heftiges Bombardement genugte, die Widerstandskraft der Vertheidiger zu brechen. Noch am 11. desselben Monats wies Hassan Chan „der gelbe Lowe" den Antrag der Belagerer auf freien Abzug der Besatzung mit dem Bemerken zuruck, er könne auf denselben nur nach vorlaufig eingeholter Genehmigung des Kronprinzen eingehen.

Schon am Morgen des achten Tages darauf (19. October) jedoch, nachdem mittlerweile das Feuer gegen die schon hartbeschädigten Wälle noch verstärkt worden war, liess das Schiessen von innen heraus nach und auf einer Seite der Mauer zeigten sich Leute, die mit Tüchern winkten und dann, längs der neu geöffneten Bresche sich herablassend, in den Trancheen der Russen Schutz suchten. Alsbald wurde dieser Theil der Werke besetzt, während eine andere Abtheilung Infanterie stürmend durch das nördliche Thor eindrang[1]). Der fernere Widerstand war unbedeutend. Ein Theil der Garnison hatte sich schon ein paar Wochen früher aus dem Staube gemacht, der Rest den Muth verloren. Der „gelbe Löwe", unwürdig seines stolzen Beinamens, zog sich während des letzten Angriffs in die von ihm erbaute kleine Moschee zurück, wo ihn General Graf Suchtelen entwaffnete, ohne dass er es versucht hatte, ihm seine Freiheit streitig zu machen. Er nebst mehreren mit ihm gefangenen Chanen und 3000 Mann der Besatzung wurde kriegsgefangen nach Tiflis abgeführt, in der Stadt eine provisorische Regierung eingesetzt

Allein, trotz aller dieser glänzenden Erfolge würde sich, infolge der vorgerückten Jahreszeit, der Krieg, aller Wahrscheinlichkeit nach, über den Winter verlängert haben, hätte nicht die entschlossene That eines der russischen Nebenanführer, durch plötzliches Eindringen in die eigentliche Rüstkammer des Feindes, diesem die Mittel zur Fortsetzung des Kampfes abgeschnitten und ihn so gezwungen, den Frieden um jeden Preis einzugehen.

Generallieutenant Fürst Eristoff, von Geburt ein Georgier, der, wie schon erwähnt, mit dem Oberbefehl in Karabagh betraut worden war und noch in letzterer Zeit (Ende September) einen Versuch des Kronprinzen, bei Abbasabad abermals den Araxes zu überschreiten, energisch zurückgewiesen hatte, war, von Nachtschewan aus, wo er zuletzt stationirte, mit den zahlreichen Missvergnügten von Azerbeidschan und dessen Hauptstadt Täbriz in geheime Verbindung getreten und von denselben ermuntert worden, durch Besetzung dieser zweiten Metropole des Reiches, des Sammelplatzes der verschiedenen neu erschlossenen militärischen Hilfsquellen, dem Kriege mit einem Schlage ein Ende zu machen. Am regsamsten erwies sich in dieser Hinsicht die Bevölkerung der auf dem Wege nach Täbriz gelegenen Stadt Märänd, welche dem Kronprinzen grollte, weil er ihr früheres Oberhaupt Nazar Ali Chan, der Feigheit halber, mit welcher er ein Jahr früher Gändsche ohne Schwertstreich aufgab, am Leben gestraft hatte. Noch energischere Thätigkeit in derselben Richtung entfaltete Mir Fettah, Sohn des angesehensten Mutschtehid oder Oberpriesters von Täbriz, der, bestochen oder vom Ehrgeiz verleitet, sich Eristoff gegenüber für die Erhebung der dortigen Einwohnerschaft zu Gunsten der Russen förmlich verbürgt hatte. Die allüberall herrschende Missstimmung über

1) Petersburger Zeitung.

die drückende Kadscharenherrschaft im Allgemeinen und das Willkürregiment des verhassten Grosswesirs Allahjar Chan insbesondere wirkten mit, den verwegenen Plan in weniger hoffnungslosem Lichte erscheinen zu lassen. Da überdiess die Wahrscheinlichkeit nahe lag, Abbas Mirza werde, wenn er von dem Plane Wind bekäme, das zu Täbriz aufgehäufte Kriegsmaterial forträumen oder wohl gar zerstören, musste derselbe, sollte es überhaupt gelingen, mit Beschleunigung ausgeführt werden.

Vom Gedanken unverzüglich zur That übergehend, brach daher Eristoff am 7. October von Nachtschewan auf, passirte drei Tage später den Araxes und erschien, ohne auf nennenswerthen Widerstand gestossen zu sein, am 15ten in Märänd, wo ihn das Volk mit Jubel begrüsste und die bei 2000 Mann zählende Reiterei des Sohnes des hingerichteten Nazar Ali Chan sich seinem Zuge anschloss. Am 24ten von dort aufbrechend, überstieg er das Mischau-Gebirge und traf zwei Tage darauf über Soffian vor Täbriz ein. Ein persisches Detachement, das in der Nähe von Soffian stand, hatte die über diesem Orte aufwirbelnden Staubwolken der Ankunft des Kronprinzen zugeschrieben und daher nicht ein Mal daran gedacht, die Autoritäten der Hauptstadt rechtzeitig von der Annäherung des Feindes zu verständigen.

Täbriz, die Capitale von Azerbeidschan und Residenz des muthmasslichen Thronfolgers von Persien, war damals schon in einem verhältnissmässig blühenden Zustande, dazu theilweise von europäischen Ingenieuren neu befestigt, von 6000 Mann Milizen bewacht und mit Geschütz, Kriegsmaterial und Proviant reichlich versehen. Mit diesen Vertheidigungsmitteln und einer Bevölkerung von kaum weniger als 60—70000 Seelen hätte sie daher, schien es, auch ohne Unterstützung von aussen, einem weit stärkeren Feinde ohne Mühe die Stirn bieten können. Dieselben moralischen Ursachen, welche sich den Russen schon bei so vielen Gelegenheiten als schätzbare Bundesgenossen bewährt hatten, machten sich jedoch auch hier geltend; der Abscheu gegen die eigene vexatorische Regierung überwog bei der Mehrzahl des Volkes den Hass gegen den Glaubensfeind, und sein gegenwärtiges Schicksal unter der einheimischen Verwaltung dauchte ihm unerträglicher, als sein ungewisses künftiges Loos unter einer fremden.

Kaum hatte daher der commandirende Grosswesir Allahjar Chan, vom Anrücken des russischen Vortrabs unterrichtet, die Thore geschlossen und die Garnison zur Vertheidigung der Wälle aufgerufen, als der Volkssturm gegen ihn losbrach. Unter Anführung Mir Fettahs, der schon in der Moschee von der Kanzel herab öffentlich für den Zaren in Petersburg gebetet hatte, stürmte die empörte Menge durch die Strassen, mit lautem Geschrei nach augenblicklicher Unterwerfung, die Milizen von dem Zuzuge auf die Mauern zurückschreckend. Indessen hatte sich die russische Vorhut unter General Pankratieff und Oberst Murawieff bis etwa eine halbe Weg-

stunde der Stadt genähert und marschirte vom Ufer des Flusschens Adschi tschai her, langsam vorwärts. Einige Schusse schweren Geschutzes die von den Wällen herabdonnerten, setzten seine Anführer in nicht geringen Schrecken, da ihnen von ihren persischen Verbündeten zugesagt worden war, sie wurden keinem Widerstande begegnen, und sie im Falle eines Angriffes von Seite der ganzen Bevolkerung sich mit ihrer verhaltnissmässig geringen Zahl von Leuten immerhin in einer sehr misslichen Lage befunden hatten. Auch liess Eristoff bereits die treubruchig geglaubten Notablen von Märänd gefangen setzen um sie im äussersten Falle als Geisseln zu benutzen, als Mir Fettah, der inzwischen mit seinen Anhängern die Thore eingeschlagen und die einheimischen Kanoniere von den Wällen herabgesturzt hatte, unter Vortragung einer weissen Fahne und gefolgt von einem grossen Theile der Bevölkerung den anrückenden Russen entgegenkam und sie zum Einzuge in die offene Stadt einlud. Derselbe erfolgte Freitag am 26 October 1827. Mir Fettah wurde mit der Obhut der Stadt betraut die eine Garnison von 1000 Mann erhielt, der Grosswezir Allahjar Chan aus seinem Versteck in einem Christenhause hervorgezogen und in der Citadelle zur Haft gebracht. Dem Harem des Kronprinzen war es gelungen, mit seinen Kostbarkeiten unter fortgesetztem Kampfe seiner Eskorte mit der nachsetzenden leichten Cavallerie des Contingents von Märänd, sich nach Hamadan durchzuschlagen. Dagegen wurde sein Pallast durch den entzügelten Pobel geplündert und dessen gänzliche Zerstörung nur durch die hineingelegte russische Schutzwache verhindert.

Im Lager seines Besitzers herrschte wahrend dieser letzten Katastrophe die vollste Rathlosigkeit. In dunkler Vorahnung des nunmehr ausgefuhrten Anschlages gegen seine Hauptstadt, hatte der Kronprinz schon von Märand aus, wo er damals noch stand, den Civilgouverneur von Täbriz Fethali Chan Räschti an Paskevitch abgesendet und ihm, in sonderbarer Verkennung der wirklichen Verhältnisse, den wohlmeinenden Rath ertheilen lassen von einem solchen Beginnen abzustehen, da „zählte das Invasionsheer auch hunderttausend Mann, die Angehörigen der Zunfte und die niederen Volksclassen der grossen Stadt allein, vom Religionshasse aufgestachelt, hinreichen würden, dasselbe in einer Nacht bis zur Vernichtung aufzureiben". Gleichzeitig mit dieser, durch den Erfolg so wenig bestätigten Grosssprecherei, liess er ihm den Wunsch nach einer persönlichen Zusammenkunft zu Zwecken des Friedens ausdrücken. Später wollte er von Choi aus selbst nach Täbriz eilen, erfuhr aber auf dem Wege den Abfall der Notablen von Maränd, und Eristoffs Ankunft in Soffian, daher er es vorzog, auch Choi zu räumen und sein Hauptquartier nach Selmas und später gar auf die andere Seite des Sees, nach Urumia, zu verlegen, wo sich übrigens seine ganze kampftüchtige Begleitung, ausser einigen Officieren seiner nächsten Umgebung, auf seine turkmanische Leibwache, 15 Geschütze und etwa

900 russische in persische Dienste getretene Ueberläufer beschränkte, da der Rest seiner Truppen, aus Besorgniss um ihre in Täbriz und Umgegend sesshaften Angehörigen, sich dorthin zerstreut hatte.

Unterdessen war auch Paskevitch, ohne sich selbstverständlich durch Fethali Chan's Warnungen im geringsten einschüchtern zu lassen (am 31. October) in Täbriz eingerückt.

Trotz des Blumenregens jedoch, womit man ihn bei seinem Einmarsche überschüttete und trotz der Lämmer welche das herbeigeströmte Volk nach Landessitte zu den Füssen des Triumphators opferte, verkannte er doch keineswegs die Gefährlichkeit seiner Lage inmitten eines zahlreichen fremden und im Grunde doch fanatischen Pöbels, dessen bisherige Friedfertigkeit bei dem geringsten Anlasse in offene Feindseligkeit umschlagen konnte, wie das zeitweilige, geheimnissvolle Verschwinden russischer Soldaten in Nebengässchen und selbst auf den Bazaren zur Genüge darthat. Er trachtete desshalb seine versöhnliche Stimmung dadurch zu bethätigen, dass er Abbas Mirza's Delegaten wieder in sein Amt als Civilgouverneur einsetzte, ihn und die übrigen Kriegsgefangenen höheren Ranges zuvorkommend behandelte und dem Kronprinzen sagen liess, er möge ruhig in Choi bleiben, damit die auch von ihm (Paskevitch) beabsichtigten Unterhandlungen, in Folge der örtlichen Entfernung, keinen unliebsamen Aufschub erleiden möchten. Allein dieser, welchem die allzugrosse Nachbarschaft vorderhand nicht behagen mochte, war, wie bemerkt, inzwischen bereits nach Urumia abgegangen, von wo aus er einen seiner Vertrauten, den Georgier Peschen Chan, mit wiederholten drängenden Anerbietungen nach Täbriz abfertigte, dem bald darauf, nach dem Falle Choi's, das von den Russen gleichfalls ohne Schwertstreich besetzt wurde, sein Wezir Abulkasim mit ähnlichen noch bestimmteren Anträgen nachfolgte.

So kam es endlich zu der projectirten Zusammenkunft zwischen den beiderseitigen obersten Machthabern, dem Kronprinzen und Paskevitch zu Dehcharkan, einem grossen Flecken, sechzig Werst südlich von Täbriz in der Nähe der bekannten Marmorquellen, unweit des Sees von Urumia.

Der russische General, der sich, vermöge Kriegsrechtes, dort als Hausherr geberdete und daher mit 2000 Mann Infanterie, 1000 Kosaken und 10 Stück Geschütz, daselbst einen Tag vor der anberaumten Zeit eingetroffen war, sandte seinem fürstlichen Gaste eine Ehrenescorte entgegen, in deren Mitte er am 18. November am Conferenzorte eintrat.

Auch während dieser harten Prüfung zeigte sich der für das Wohl seines Landes zu früh verstorbene persische Erbprinz des ihm von Freund und Feind nachgerühmten edlen Charakters und einnehmenden Wesens würdig. „Es bedarf" — sagte er mit gewinnendem Anstande zu General Benkendorf, welcher ihn im Namen seines Chefs ein Paar Stunden vor Dehcharkan bewillkommnete — es bedarf für jede Nation langer Zeit sich für den Krieg zu bilden.

Wir haben erst begonnen; auch Ihr hattet Eure Prüfungszeit, ehe Ihr auf die Stufe gelangtet, auf der Ihr jetzt steht. Wie dem jedoch auch sei“ — setzte er hinzu — „künftig werden wir im Frieden leben; indessen, nicht wahr“ schloss er lächelnd — „ist es auffallend, dass ich in dieser Gegend als Gast zu Euch komme.“ „Nicht zu beschreiben“ fügte der entzückte Augen- und Ohrenzeuge bei, [1]) dem diese Aeusserungen entnommen sind — „ist das Edle in seinem Benehmen, die Gewandtheit, der verbindliche Ton, den er mit der Würde des Herrschers in seiner Person vereinigt, nicht zu beschreiben das Feuer seines Blicks, das fortwährende ungezwungene Lächeln, das seine Physiognomie beseelt und einen versteckten Kummer kaum durchblicken lässt. Seine Gesichtszüge sind höchst regelmässig, seine Augen gross, voll Leben und durchdringend, die Zähne schön. Die Gesichtsfarbe ist bräunlich und blass, das Haupthaar und der lange Bart hochschwarz. Seine Tracht war höchst einfach und nur der Dolch mit kostbarem Geschmeide geziert, sein Ross, das schönste welches ich jemals sah, ein Zelter mit reichem Geschirr und Platten aus lauterem Golde. Kurz dieser Prinz ist eine der seltenen Erscheinungen, deren Eindruck im Gedächtnisse nie verlischt.“

Am 22. November begannen die Conferenzen und wurden beinahe täglich fortgesetzt. Die Friedensbedingungen waren dictirt und somit, der Natur der Sache nach, drückend. Ihnen zufolge sollte Persien 1. die Chanate von Eriwan, Nachtschewan nebst Orduabad, 2. Thalisch und Moghan an Russland abtreten, 3. 15 Millionen Rubel an Kriegskosten zahlen und 4. den Kronprinzen selbst oder dessen ältesten Sohn nach St. Petersburg absenden, für den begangenen Vertragbruch Abbitte zu leisten.

Nach längeren Discussionen, die sich namentlich um die Entschädigungsziffer drehten, die auch um 5 Millionen herabgehandelt wurde, nahm Abbas Mirza das Vertragsproject an und schickte dasselbe durch den bereits genannten Fethali Chan Räschti nach Teheran, die königliche Sanction zu erwirken.

Hier begegnete jedoch der Friedensbote einer Stimmung, die ihn für das Gelingen seiner Mission das Schlimmste fürchten liess.

Schon die letzten Schläge und namentlich die unbestrittene Besetzung von Täbriz hatten den alten „Grosskönig“ in die übelste Laune versetzt, die sich in dem Urheber des unseligen Krieges, dem Kronprinzen, als ihrem Hauptobjecte, concentrirte. Das neuerliche Ansinnen ein paar Provinzen zu verlieren und überdiess seine Schatztruhen um mehrere Millionen zu erleichtern, steigerte seine Entrüstung um so mehr, als Sparsamkeit, wie bei seinem Vorgänger auf dem Throne, auch bei ihm einen Grundzug des Charakters ausmachte. Hierzu trat die gegründete Hoffnung demnächst einen Verbündeten an der Türkei zu gewinnen, die auch wirklich schon nach ein paar Wochen (December

---

1) Petersb. Zeit. Blatt 1807 No. 98. Einem Privatschreiben der „nordischen Biene“ entlehnt.

1827) eine abermalige Kriegserklärung gegen Russland schleuderte. „Mit der Hälfte des Geldes, welches ich dem Feinde für den Frieden zahlen soll,“ rief er in ungerechtfertigter Selbstüberschätzung aus, „kann ich Truppen genug aufbringen um ihn nicht nur aus Azerbeidschan hinauszuwerfen, sondern auch die übrigen verlorenen Provinzen wiederzuerobern.“ Entsprechend diesen Gesinnungen, war daher, sogleich nach dem Falle von Tabriz, an seine mit den verschiedenen Statthalterposten bekleideten Söhne ein kategorischer Aufruf ergangen, sich mit so viel Kriegsvolk als sie nur immer aufzubringen vermöchten, unverzüglich in der Hauptstadt einzufinden. Die meisten derselben entsprachen der Weisung noch im Laufe des Januar 1828, darunter der Prinz-Gouverneur von Chorasan, Hassan Ali Mirza [1]), welcher sogar die Fahne des persischen Lieblingsheiligen Imam Riza aus seiner Residenz Meschhed mitbrachte, den Fanatismus der Massen noch zu höherem Brande anzufachen. Seiner Ankunft wurde um so höhere Bedeutung beigelegt, als ihn die allgemeine Stimme als Denjenigen bezeichnete, welcher den, einem allgemeinen Gerüchte zufolge, in Ungnade gefallenen Abbas Mirza als präsumtiver Thronfolger ersetzen sollte. Sämmtliche Contingente der sich um den bedrängten Vater schaarenden Söhne wurden nach Kazwin dirigirt, wo sie den Eintritt der zum Aufbruche ins Feld geeigneten Jahreszeit abwarten sollten. Um jedoch bis dahin die Rüstungen noch vervollständigen zu können, sollten auch die Russen den Rest des Winters durch mit Unterhandlungen hingehalten werden, zu welchem Behufe der Minister des Aeusseren Abul Hassan Chan nach Dehcharkan abging.

Inzwischen war von dort aus des Kronprinzen Wezir Abulkasim selbst nach Teheran abgegangen, die heiss gewünschte königliche Sanction des Friedenswerkes zu betreiben. Ein Oberst aus dem Stabe des russischen Feldherrn hatte ihn begleitet und über die kriegerischen Dispositionen der Centralregierung Bericht erstattet.

Paskevitch zeigte sich den Anforderungen der ihm hiedurch bereiteten schwierigen Lage vollkommen gewachsen. Ging er in die Falle und liess er das Frühjahr herankommen ohne den Frieden erzwungen zu haben, hatte er statt einem Feinde zwei Gegnern, den Persern und Türken, die Stirne zu bieten. Nur neue Beweise seiner kriegerischen Ueberlegenheit konnten dieser Eventualität vorbeugen. Wie der Traktat selbst, musste auch die Ratification desselben mit der Degenspitze abgenöthigt werden. Die erprobte Tüchtigkeit seiner Truppen, die Unfähigkeit seiner Widersacher und die allgemeine Abneigung der Bevölkerung gegen ihre eigenen Obrigkeiten verbürgten den Erfolg. Möglichst unauffällig, aber mit grösster Beschleunigung traf er daher alle Vorbereitungen, um im gegebenen

1) Fethali Schah's sechster Sohn, geboren im Jahre 1790. Durch seine langjährige und glückliche Leitung der schwierigen Statthalterschaft von Chorasan hatte er sich das besondere Vertrauen seines Vaters erworben. Er führte den Ehrentitel „Tapferster des Reiches“ (Schedschi-ussaltane).

Augenblicke auch den Rest von Azerbeidschan besetzen und gleichzeitig gegen den letzten Sitz des Widerstandes, die Metropole Teheran, vordringen zu können. Innerhalb 22 Tagen war Alles beendigt, so zwar dass, als endlich Abul Hassan in Dehcharkan eintraf und, sich der dilatorischen Aufträge seines Herrn entledigend, die Aeusserung abgab, die Auszahlung der Kriegskosten werde erst dann erfolgen, wenn die Russen Azerbeidschan wieder geraumt haben würden, Paskevitch die Maske ohne weitres abwerfen und ihm seinerseits die Erklärung entgegensetzen konnte, die Verhandlungen seien abgebrochen und der Krieg werde aufs Neue beginnen. Besturzt zog sich der überlistete Unterhändler nach Zendschan zurück, neue Instructionen gewärtigend. Der Kronprinz, nicht minder erschrocken, ging nach Gerrus, während der russische Obercommandant mit dem kriegsgefangenen Allahjar Chan nach Tabriz zurückeilte und die allgemeine Vorrückung seiner Colonnen anordnete.

Wie vorauszusehen, waren auch dieses Mal, trotz Winterstrenge, unwirthlicher Gegend und erschwerter Communication, ihre Märsche ebensoviele Triumphzüge. Am 27. Januar 1828 besetzte General Pankratieff auf dem rechten Flügel Urumia ohne Schwertstreich. Am 7. Februar öffnete Ardebil, der einzige Platz von Bedeutung in Azerbeidschan, der noch in persischen Handen geblieben war, seine Thore dem Grafen Suchtelen, welcher den linken Flugel befehligte. Zwei Sohne des Kronprinzen, Mohammed Mirza (der nachmalige Schah) und Dschihangir Mirza, welche dort commandirten, stellten sich sogar unter russischen Schutz, während die zweitausend Mann starke Besatzung von dem ihr zugestandenen Rechte des freien Abzuges Gebrauch machte. Gleichzeitig drang ein anderes Corps nach der südlichsten Grenzscheide Azerbeidschan's von Irak, an den Kaplan Kuh, geraden Wegs gegen Teheran, vor.

Diese neuerlichen Schlage, die Besorgniss, den Sitz der Centralregierung selbst in die Hände des Feindes zu liefern und vor allem die eindringlichen Rathschlage des englischen Residenten Macdonald Kinneir, der in dem noch weiteren Umsichgreifen des russischen Einflusses und Besitzerwerbes eine Gefahrdung seiner vaterländischen Interessen erblickend, sich im russischen Hauptquartiere bemuhte, das grosse Princip des europaischen Gleichgewichtes Paskevitch gegenüber auch für Asien als normgebend darzustellen, wirkten zusammen, den alten Schah endlich doch zu einer friedfertigeren und dem wahren Vortheile seines Thrones mehr zusagenden Anschauung der Dinge zu bekehren. Mac Niel, Kinneir's Sekretär, gab den Ausschlag, indem er, im Auftrage seines Chefs, nach Teheran eilend, dem noch immer wankenden Herrscher vorstellte, dass selbst in dem unwahrscheinlichen Falle, dass es den Persern gelange, die Russen aus Azerbeidschan zu vertreiben, der von den Letzteren wahrend des Kampfes daselbst voraussichtlich angerichtete Schaden an ararischem und commerciellem Hab und Gute, im Gesammtwerthe dem als Kriegsentschadigung zu erlegenden Betrage

keinesfalls nachstehen würde, und endlich sogar mit dem Antrage schloss, diese Entschädigungssumme nöthigenfalls aus der englischen Staatscasse vorzuschiessen.

In das Unvermeidliche sich fügend, öffnete Fethali Schah seinen Schatz und sandte einen Kämmerling mit 48 Millionen Silberrubel, Mac Niel und der Weisung an Abbas Mirza, den Frieden ungesäumt zu Ende zu bringen, nach Azerbeidschan ab.

Mianeh, die ihres giftigen Ungeziefers halber übelberüchtigte Gränzstadt zwischen obiger Provinz und Irak, wo bereits die äussersten russischen Vorposten standen, wurde als Conferenzort auserkoren, kurz darauf aber das 8 Stunden nördlichere Dorf Turkmantschai hierzu ausgewählt.

Dort trafen (am 18. Februar) die nach allen Richtungen zerstreuten Bevollmächtigten, Paskevitch und Staatsrath Obreskoff aus Täbriz, der Kronprinz aus Gerrus und Abul Hassan aus Zendschan, zur Vollendung des unterbrochenen Versöhnungswerkes ein.

In vier Tagen waren die wenigen noch erübrigenden Punkte erledigt und am 22. desselben Monats feierten Kanonensalven den Abschluss des neuen Vertrages, welcher seither die internationalen Beziehungen zwischen den beiden Staaten regelt.

Er besteht aus vier unter demselben Datum ausgefertigten Instrumenten, nämlich 1. dem Hauptvertrage, 2. dem Handelsvertrage, 3. einer Convention über das gegenseitig zu beobachtende Gesandtschaftsceremoniel und 4. einem Specialprotocolle über die Modalitäten des Erlages der ausbedungenen Kriegsentschädigung und der hiedurch bedingten Räumung von Azerbeidschan Seitens der russischen Besatzungsarmee.

Nur das erste dieser Staatsdocumente, nämlich der Hauptvertrag, ist bisher zur Veröffentlichung gelangt, [1]) die drei übrigen sind, was ihr Vorhandensein anbelangt, zwar im Hauptvertrage erwähnt, ihrem Inhalte nach jedoch bisher unbekannt geblieben und werden somit hier zum ersten Male, vollständig in wortgetreuer Uebersetzung aus dem persischen Urtexte [2]) verlautbart.

Die wesentlichen Bestimmungen derselben sind im Auszuge folgende:

P e r s i e n überlässt an Russland die beiden Chanate von Eriwan und Nachtschewan (Art. III des Hauptvertrages) zahlt an Russland 20 Millionen Silberrubel (Art. VI eben dort).

R u s s l a n d anerkennt Abbas Mirza als präsumtiven Thron-

1) Petersb. Zeit. 1828, Bl. 24. Ausserordentl. Beilage (deutsch) und bei Martens (Recueil de traités); Suppl. II 2 (französisch). Der persische Text in den beiden persischen Chroniken.

2) Siehe Anhang No. 1, 2 und 3. Die pers. Chroniken enthalten nur den Handelsvertrag. Die beiden übrigen Documente wurden aus einer, aus der Bibliothek eines persischen Ministers herrührenden authentischen Abschnitt übersetzt.

erben und beziehungsweise künftigen König von Persien (Art. VII eben dort).

Von Kriegsschiffen dürfen das caspische Meer mit Ausschluss aller anderen Nationen, nur russische befahren (Art. VIII eben dort).

Gefährliche Individuen höheren Ranges sind den Gränzen fernzuhalten (Art. XIV eben dort).

Der Schah erlasst eine allgemeine Amnestie zu Gunsten der Bevölkerung von Azerbeidschan und garantirt ihr das Recht freier Auswanderung nach Russland während der Dauer eines Jahres (Art. XV eben dort)

Russische Unterthanen können (eine bisher in keinem christlich mohammedanischen Vertrage vorfindliche Concession) in Persien Grundeigenthum erwerben (Art V des Handelsvertr.).

Die russischen Vertreter am persischen Hofe brauchen bei Gelegenheit ihrer Audienzen beim Schah nichts an ihrer Kleidung zu ändern. (Bis dahin waren sie gehalten die Schuhe abzulegen) (Separatprot. über das Gesandtschaftsceremoniale).

Die schon im Frieden von Gulistan an Russland abgetretenen und seither wieder in die Gewalt der Perser gefallenen Gebietstheile des Chanats von Thalisch werden, nach Massgabe der im Art. IV des Hauptvertrages festgesetzten Demarcationslinie, wieder an Russland abgetreten (Art. I des Separatprot. über die Kriegsentschädigung).

Bis zur erfolgten Abzahlung von 16 Millionen Silberrubel bleibt Azerbeidschan principiell von den Russen besetzt. Erfolgt diese Zahlung nicht bis, längstens, den 15 August (a. St.) 1828, fällt die Provinz Azerbeidschan Russland als Eigenthum anheim, welches dieselbe entweder gänzlich incorporiren oder als Schutzland unter einer von ihm einzusetzenden Fürstendynastie fortbestehen lassen kann. Sind 14 Millionen Silberrubel bis zum 1. April (a. St.) 1828 vollständig erlegt, wird Azerbeidschan binnen Monatfrist von den Russen geräumt werden. Nur die Festung und das Gebiet von Choi bleiben so lange in russischen Händen bis die 16 Millionen Silberrubel vollständig ausbezahlt sind (ebendaselbst, Art. III).

Die, in diesem letzten Artikel vorhergesehene Eventualität der Einverleibung von Azerbeidschan trat nun allerdings nicht ein, denn die Raten der Kriegscontribution wurden rechtzeitig erlegt und somit auch das, Bürgschafts halber, besetzte Gebiet von den Russen in den festgesetzten Fristen geräumt. Dagegen hatte Russland das grosse Ziel der Ausdehnung seiner Grenzen bis an die Araxeslinie erreicht und hiedurch sowohl seine früheren Erwerbungen gesichert als, vermöge der gewonnenen freien Zugänge in das Innere von Persien, jenen überwiegenden Einfluss auf die Geschicke dieses Landes gewonnen, den es auch seinem englischen Rivalen in Asien gegenüber so lange bewahren dürfte, als der Weg von Eriwan nach Teheran kürzer und für den raschen Transport grösserer Truppenmassen geeigneter bleiben wird, als jener von Bombay über den persischen Golf.

In neuerer Zeit, wo die Sympathien für sogenannte unterdrückte Nationalitäten zum politischen Schlagworte geworden sind, haben sich Schriftsteller und Dichter auch für die freiheitdurstigen Kaukasier begeistert und in Vers und Prosa tönende Anatheme gegen den moskowitischen Unterdrücker geschleudert. Die Erörterung, ob derlei humanistische Anschauungen überhaupt auch auf solche Völkerschaften Anwendung finden, welche, unter sich, Blutrache übend und, nach aussen, Raub und Menschenfang als Lieblingsgewerbe treibend, ihre Unabhängigkeit nur auf Kosten der obersten Moralprincipien und der Ruhe ihrer Nachbarn zu bewahren verstanden, gehört nicht in das Bereich der gegenwärtigen, nur den Thatsachen gewidmeten Schilderung. Immerhin aber hätten, wollte man nach allen Seiten hin unparteiisch vorgehen, in einem solchen Falle, die weiland krimischen Tataren und die Barbaresken des Mittelmeeres verdienten Anspruch auf gleich gefühlvolle Beurtheilung. Was jedoch das eigentliche Transkaukasien anbelangt, um welches es sich hier hauptsächlich handelt, so stand es seit Jahrhunderten unter dem wechselnden und zuweilen sehr drückenden Einflusse seiner beiden grossen Nachbarländer, Persiens und der Türkei. Politische Freiheit und Unabhängigkeit hat ihm daher Russland nicht genommen, da es diese Güter ohnedem auch früher nicht besass. Was ihm dagegen ehedem gleichfalls fehlte und was es durch Russland erhielt, ist die Ordnung, eine Ordnung, welche dem Ideale des vorgeschrittenen Westeuropäers in vielen Beziehungen nicht entsprechen mag, jedenfalls aber im Vergleiche mit der früheren, orientalischen Misswirthschaft, einen unläugbaren Fortschritt bildet. Auch ergab sich, trotz des bis in die jüngsten Tage ringsumher fortglimmenden Widerstandes und der von dort ausgehenden Propaganda, im eigentlichen Transkaukasien keinerlei weitere Bewegung, die zur Annahme berechtigen würde, als hätten die dortigen Bevölkerungen seither den Wechsel ihres Schicksals bereut oder wohl gar sich nach ihrem früheren Zustande zurückgesehnt.

Mag man daher auch jede Ausdehnung Russlands im Interesse des Gleichgewichtes der europäischen Pentarchie, an und für sich, bedauern, die dortige Bevölkerung selbst, sowie Civilisation und Humanität im Allgemeinen haben in Folge des hier erzählten Herrschaftwechsels immerhin jedenfalls mehr gewonnen als verloren.

No. 1.

Handelsvertrag

abgeschlossen

zwischen Persien und Russland zu Turkmantschai

am

10/22. Februar 1828.

(Aus dem gleichlautenden pers. Texte der beiden Chroniken Raudhat-essefa und Nassich ettewarich und einer authentischen Abschrift desselben übersetzt.)

Im Namen Gottes, des Allbarmherzigen, des Allerbarmers.

Art. I.

Von dem Wunsche beseelt ihren beiderseitigen Unterthanen alle jene Wohlthaten und Vortheile zuzuwenden, die sich aus der Freiheit und Begünstigung des Handelsverkehres ergeben, haben sich die beiden hohen kontrahirenden Mächte über nachstehende Bestimmungen geeinigt:

Die russischen Unterthanen und Staatsangehörigen, welche mit regelmässigen Legitimationsscheinen versehen sind, können im ganzen persischen Reiche Handel treiben und nicht minder die diesem Reiche benachbarten Länder besuchen.

In gleicher Weise können die persischen Unterthanen ihre Waaren über das caspische Meer oder auch über die trockene Grenze der beiden Staaten nach Russland einführen, sie vertauschen und verkaufen, sowie andere Waaren dafür einkaufen und ausführen, wobei dieselben alle jene Rechte und Privilegien geniessen, welche in den Staaten S. M. des Kaisers von Russland den Unterthanen der meistbegünstigten europäischen Mächte eingeräumt worden sind.

Sobald ein russischer Unterthan in Persien mit Tod abgeht, sollen seine beweglichen und unbeweglichen Güter, als dem Unterthan einer befreundeten Macht angehörig, ohne irgend einen Vorbehalt, den Angehörigen oder Compagnons desselben überantwortet werden und dieselben hierüber mit voller Willensfreiheit in der Art und Weise wie sie es für zweckdienlich halten, verfügen können.

Für den Fall als solche Angehörige oder Geschäftsgenossen nicht vorhanden wären, geht das Recht diese Güter zu übernehmen und die Haftung dafür an den russischen Minister, Geschäftsträger oder die russischen Consuln über, ohne dass es den Localbehörden zustünde diessfalls irgendwelches Hinderniss in den Weg zu legen.

Art. II.

Schuldscheine, Wechselbriefe, Bürgschaftsverschreibungen und andere Kontracte, welche von den beiderseitigen Unterthanen im Interesse ihrer Handelsgeschäfte schriftlich abgeschlossen worden sind, sollen von dem russischen Consul und betreffenden Statthalter der Provinz, und in Orten, wo kein russischer Consul residirt, vom

Statthalter allein beglaubigt werden, damit für den Fall eines zwischen beiden Theilen sich ergebenden Rechtsstreites, behufs der gerechten Austragung desselben, die nöthigen Erhebungen gepflogen werden können.

Tritt Einer der beiden Theile gegen den andern als Kläger auf, ohne jedoch derlei eben erwähnte, schriftliche und beglaubigte, vor jedem Gerichtshofe rechtsgiltige Documente vorweisen zu können, so zwar dass er keinen anderen Beweis zu seinen Gunsten vorbringen kann als den Zeugenbeweis, so soll eine derartige Forderung nicht anerkannt werden, es sei denn, dass der Beklagte selbst die Rechtmässigkeit derselben eingesteht.

Dagegen sollen alle jene Contracte, welche zwischen den beiderseitigen Unterthanen in obiger Weise zu Stande gebracht worden sind, mit grösster Genauigkeit berücksichtigt und aufrecht erhalten werden, und soll der Schaden, den eine wie immer geartete Nichtbeachtung derselben für den einen oder den anderen der beiden Theile zur Folge hätte, der Gegenpartei den Anspruch auf Ersatzforderung gewähren.

Im Falle dass ein russischer Kaufmann in Persien fallirt, sollen die Gläubiger aus seinen Waaren und Gütern befriedigt werden, und, falls an den russischen Minister oder Consul die Anfrage ergeht, ob der besagte Bankrottirer in Russland ein mit Beschlag zu belegendes Eigenthum besitzt, welches zur Befriedigung der Gläubiger verwendet werden könnte, sollen der Minister oder Consul keinen Anstand nehmen, die Angelegenheit zum Gegenstande ihrer angelegentlichsten Nachforschungen zu machen.

Die Bestimmungen, welche in diesem Artikel festgesetzt wurden, werden auch auf die persischen Unterthanen, welche in Russland den Landesgesetzen gemäss Handel treiben, Anwendung finden.

Art. III.

Um dem Handel der beiderseitigen Unterthanen die Vortheile, welche zur Stipulation der oben angeführten Artikel Veranlassung gegeben hatten, zu sichern und zu bewahren, wurde festgesetzt, dass von jeder Gattung Waaren, die durch russische Unterthanen nach Persien eingeführt oder aus diesem Reiche ausgeführt werden, sowie von Waaren persischen Ursprungs, die aus diesem Staate über das kaspische Meer oder über die Landgrenze der beiden Staaten in die russischen Gebietstheile eingeführt werden, dessgleichen von russischen Waaren, welche persische Staatsangehörige auf demselben Wege ausführen, wie bisher bei der Ein- und Ausbruchsstation nur Ein Mal ein 5 % Zoll abgenommen und weiter keine wie immer geartete Zollabgabe eingehoben werden soll.

Falls es die russische Regierung in der Folge für zweckmässig erachten sollte neue Zollbestimmungen und einen neuen Tarif zu erlassen, macht sie sich verbindlich, auch besagten Zollansatz von 5 % darin aufzunehmen.

Art. IV.

Wenn die russische oder persische Regierung mit einer anderen Macht in Krieg sein sollte, so werden die beiderseitigen Unterthanen desshalb nicht gehindert sein mit ihren Waaren das Territorium der beiden hohen vertragschliessenden Theile zu passiren und sich in die Ländergebiete des fraglichen (dritten) Staates zu begeben.

Art. V.

Da es in Persien, in Anbetracht der daselbst herrschenden Landesgebräuche, schwierig ist, Häuser, Magazine und eigene Lagerplätze für die Waaren im Wege der Miethe zu erlangen, so wird den russischen Unterthanen daselbst gestattet, sich Wohnhäuser, Magazine und Gewölbe für ihre Waarenniederlagen sowohl zu miethen als auch solche eigenthümlich an sich zu bringen.

Die Organe der persischen Regierung dürfen in solche Häuser, Magazine und Gebäude nicht eigenmächtig eindringen; sie können jedoch nöthigenfalls vom russischen Minister, Geschäftsträger oder Consul hierzu die Bewilligung nachholen und Selbe werden zu diesem Zwecke einen Beamten oder Dolmetsch bestimmen, der bei Gelegenheit der Untersuchung des Hauses oder der Waaren gegenwärtig sein soll.

Art. VI.

Da der russische Minister oder Geschäftsträger, sowie die ihnen zugetheilten russischen Beamten, die Consuln und Dolmetsche Waarenartikel, deren sie zu ihrer Kleidung bedürfen, sowie die meisten Artikel, welche sie zu ihrer Lebensweise unumgänglich benöthigen, in Persien nicht käuflich auftreiben können, so steht es ihnen frei, Waaren und Effecten jeder Art, die bloss zu ihrem eigenen Gebrauche bestimmt sind, einzuführen, ohne dafür eine Zoll- und Mauthgebühr zu entrichten.

Dieselbe Bevorzugung wird in ihrem ganzen Umfange auch zu Gunsten des persischen Ministers, Geschäftsträgers und der persischen Consuln in Russland Platz greifen.

Individuen persischer Unterthanschaft, welche von dem russischen Gesandten oder Ministerresidenten, oder den russischen Consuln und Agenten als Diener verwendet werden, sollen, solange sie sich in deren Diensten befinden, gleich russischen Unterthanen, deren Schutzes theilhaftig werden.

Sollte sich jedoch Einer derselben eines Vergehens schuldig machen, welches nach den Landesgesetzen Strafe verdient, so soll der Grosswezir oder der Landesgouverneur, oder an Orten wo sich ein solcher nicht befindet, der Höchstgestellte der Localität unmittelbar von dem russischen Gesandten, Ministerresidenten oder Consul die Auslieferung des Schuldigen begehren um der Gerechtigkeit ihren Lauf zu lassen, und wenn die Forderung der Auslieferung auf Beweisen beruht, welche die Schuld des Angeklagten darthun, wird der

Gesandte, Ministerresident oder Consul keinen Anstand nehmen, denselben auszuliefern.

Art. VII.

Alle Prozesse und Rechtsstreitigkeiten zwischen russischen Unterthanen unterstehen ohne Ausnahme der Untersuchung, Schlichtung und Schlussfassung des Ministers oder des Consuls Sr. kais. Majestät und wird diese Jurisdiction auf Grundlage der im russischen Reiche bestehenden Gesetze und Gepflogenheiten ausgeübt werden.

Dasselbe gilt auch von den Prozessen und Rechtsstreitigkeiten zwischen einem russischen Unterthan und dem Staatsangehörigen einer fremden Macht, sobald beide Parteien sich hiermit zufrieden stellen.

Prozesse und Rechtsstreitigkeiten zwischen russischen und persischen Unterthanen werden den religiosen und politischen Gerichtshöfen des Landes überwiesen, jedoch nur in Gegenwart des Gesandtschaftsdolmetsches oder des Consuls verhandelt und geschlichtet werden dürfen.

Sobald derlei Prozesse ein Mal den Gesetzen gemäss entschieden worden sind, kann keine Revision mehr stattfinden; sollten jedoch Umstände vorwalten, welche eine abermalige Untersuchung und Verhandlung nothwendig erscheinen lassen, so kann eine solche zweite Untersuchung doch nur dann stattfinden, wenn der russische Minister, Geschäftsträger oder Consul vorläufig davon benachrichtigt worden ist, und auch in diesem Falle darf eine solche Revision eines bereits gefällten Urtheils nur Seitens des königl. pers. obersten Controllhofes in Täbriz oder Teheran und zwar in Beisein eines russischen Gesandtschafts-Dolmetsches oder Consuls vorgenommen werden.

Art. VIII.

Mord, Todtschlag und dergleichen schwere Verbrechen werden, wenn es sich hiebei nur um russische Unterthanen handelt, nach ihren einheimischen Gesetzen abgeurtheilt.

Erscheint ein russischer Unterthan der Mitschuld eines von Andern begangenen strafwürdigen Vergehens verdächtig, so darf er nur in dem Falle verfolgt werden, wenn seine Theilnahme an dem Verbrechen begründet und erwiesen wäre. Aber auch in diesem Falle, gerade eben so wie in jenen, wo es sich um einen Verbrecher russischer Unterthanschaft handelt, dürfen die persischen Gerichte ihn nur in Gegenwart eines von Seite des russischen Ministers delegirten Commissairs oder der Consuln aburtheilen.

Wenn das Verbrechen an einem Orte begangen worden ist, wo sich weder der Minister, noch ein Consul befindet, haben die Localobrigkeiten den Verbrecher an einen Ort zu dirigiren, wo sich ein Consul oder sonstiger Beamter der russischen Regierung aufhält, und das Seitens der Ortsobrigkeit und des Mufti über den Thatbestand des Verbrechens wahrheitsgetreu aufgenommene und mit deren Insiegel versehene Protokoll an den Ort zu leiten, wo das Strafurtheil gefällt werden soll.

Solche über den Thatbestand eines Verbrechens aufgenommene Protokolle werden glaubwürdige und giltige Beweisgründe im Strafprozesse abgeben, es sei denn, dass der Angeklagte im Stande sei, die Nichtigkeit derselben notorisch nachzuweisen.

Ist dann der Angeklagte geziemend überwiesen und das Urtheil gefällt, so wird der Verurtheilte dem russischen Minister oder Consul ausgeliefert, damit er ihn behufs des Vollzuges der über ihn gesetzlich zu verhängenden Strafe nach Russland heimsende.

Art. IX.

Die beiden h. contrahirenden Mächte werden es sich angelegen sein lassen, den Bestimmungen des gegenwärtigen Vertrages auf das Genaueste nachzuachten und die Ortsobrigkeiten, Präsidenten der Gerichtshöfe, sowie die übrigen beiderseitigen Landesbehörden werden bei strenger Ahndung gehalten sein unter keinerlei Umständen dawider zu handeln oder sich in dieser Beziehung Uebergriffe zu erlauben, so zwar, dass ein wiederholter Verstoss, falls er erwiesen ist, deren Entlassung aus dem Amte nach sich ziehen würde

Somit haben wir unterfertigte bevollmächtigte Vertreter Sr. M. des Kaisers aller Reussen und Sr. M. des Königs von Persien auf Grundlage des Artikels X des unter dem heutigen Tage in Turkmantschai abgeschlossenen Hauptvertrages die im gegenwärtigen Traktate enthaltenen Bestimmungen, welche dieselbe Kraft und Wirksamkeit haben, als wären sie dem vollen Wortlaute nach in dem besagten Haupttraktate eingeschaltet, vereinbart und festgestellt und wurde in Folge dessen dieser Separatvertrag in zwei gleichlautenden Exemplaren ausgefertigt, mit unseren Insiegeln versehen und gegenseitig ausgewechselt.

So geschehen im Flecken von Turkmantschai, am 10/22ten Februar 1828 d. i. den 5ten des Monats Schaban des Jahres 1243 (moh. Zeitr.).

No. 2.

Separat-Protokoll

über

das Gesandtschaft-Ceremoniale

vereinbart zu Turkmantschai

am

10/22. Februar 1828.

(Aus einer authentischen Abschrift des persischen Urtextes übersetzt.)

Nachdem die bevollmächtigten Vertreter von Russland und Persien zusammen getreten sind, um auf Grund des 9. Art. des unter dem heutigen Datum abgeschlossenen Hauptvertrages in Betreff

der den Gesandten, Ministerresidenten und Geschäftsträgern, welche an den beiderseitigen Höfen ernannt werden sollen, bei ihrem Empfange zu erweisenden Ehrenbezeugungen eine feste Form und Regel aufzustellen, haben dieselben diesfalls nachstehende Vereinbarungen getroffen:

Sobald die persische Regierung im amtlichen Wege von dem Eintreffen eines russischen Gesandten in Tiflis Kunde erhält, wird dieselbe ohne Verzug ein Individuum, dessen Rang jenem des Gesandten zu entsprechen hat, auswählen und zum feierlichen Empfange bis an die Grenze entgegensenden. Gleichzeitig gibt die persische Regierung dem Militairgouverneur von Georgien Nachricht von dem Abgange des Mehmandars (Reisemarschalls) und bestimmt beiläufig den Tag des Eintreffens desselben an der Grenze, wogegen der Gesandte es sich seinerseits wird angelegen sein lassen, seine Reise in der Art einzurichten, dass er um die Zeit des Einlangens des Ersteren dort eintreffe.

Von der Stunde an, zu welcher der Mehmandar mit dem Gesandten zusammentrifft, hat er für die persönliche Sicherheit dieses Letzteren und die demselben gebührenden Ehrenbezeugungen und Auszeichnungen Sorge zu tragen.

Dem Gesandten ist auf jeder Haltstation ein feierliches Entgegenkommen (Istikbal) zu bereiten, an welchem sich der Vorstand dieses Ortes mit Einem der Notablen und ansehnlichem Gefolge zu betheiligen hat. Wenn der Gesandte an einem Hauptorte der Provinz Halt macht, hat der Gouverneur zu Ehren des Gesandten, ihn an der Spitze des feierlichen Zuges einzuholen und bis zu der für ihn bereit gehaltenen Wohnung zu begleiten.

Wenn der Gesandte in einer Stadt Halt macht, wo ein königlicher Prinz als Statthalter residirt, so hat der Prinz-Statthalter seinen Wezir zur Aufwartung bei dem Gesandten zu beordern um ihn zu bewillkommen und ihm seine Hochachtung zu bezeugen, und wenn der Gesandte dem Prinzen einen Besuch abstattet, wird dieser den Gesandten so wie sämmtliche Individuen, die Mitglieder der Gesandtschaft sind, zum Sitzen einladen und für den Gesandten einen Sessel bereit halten.

Ueberall wo der Gesandte vorbeizieht, hat das allenfalls dort stationirte Militair unter die Waffen zu treten und ihm die militairischen Ehren zu erweisen.

Der Mehmandar wird es sich angelegen sein lassen, die persische Regierung von dem Eintreffen des Gesandten in Kenntniss zu setzen, damit man die nöthigen Vorkehrungen für dessen Empfang und Bewillkommung treffen könne.

Wenn der Gesandte an der letzten Raststation vor der königlichen Residenz oder dem Hoflager, wo der König sich aufhält, angelangt ist, so wird er von einer angesehenen Persönlichkeit im Namen S. königl. Majestät empfangen werden.

Auf dem halben Wege (von der letzten Raststation) zur Re-

sidenz oder zum königlichen Lager wird er von einem, ihm von Seiten des Königs entgegengeschickten feierlichen Geleitszuge, an dessen Spitze sich ein Würdenträger des Hofes von hohem Range zu befinden hat, empfangen werden. Die Wachen der Stadt oder des Lagers werden die Waffen präsentiren und ihm die militairischen Ehren erweisen, die seiner Würde gebühren; der Anführer des königlichen Geleitszuges aber wird den Gesandten bis an den ihm bestimmten Aufenthaltsort begleiten, wo eine Ehrenwache aufzustellen ist.

Den Tag nach der Ankunft des Gesandten werden der Wezir des Königs und die Grosswürdenträger des Hofes ihm ihre Besuche abstatten.

Den zweitfolgenden Tag wird er sich zur feierlichen Antritts-Audienz Sr. M. des Königs begeben und der Grossceremonienmeister wird ihn zur festgesetzten Stunde in Kenntniss setzen, dass Alles zu seinem Empfange bereit ist.

Sodann begiebt sich der Gesandte dahin in folgendem Aufzuge:

Die königl. Leibdiener (Ferrasch) beginnen den Zug des Gesandten und schreiten voraus, ihnen folgt eine Abtheilung Militairschutzwache mit der Dienerschaft des Gesandten zu Fuss; falls der Gesandte ein ihm zu Ehren vom Könige geschicktes oder auch sein eigenes Pferd reiten sollte, hat der Stallmeister des Königs ihm vorauszugehen, während das Gesandtschaftspersonale und Gefolge des Gesandten ihm zur rechten, der Grossceremonienmeister ihm zur linken Seite Platz nehmen und die königlichen Läufer zu beiden Seiten neben dem Zuge einherschreiten; unmittelbar hinter dem Gesandten folgt eine Abtheilung seiner Schutzwachen oder königliche Lakaien und Ferrasche, welche den Zug schliessen.

Die Truppen, welche auf dem Platze vor dem königlichen Palaste oder in dem königl. Lager aufgestellt sind, präsentiren die Waffen vor dem Gesandten bis zum Eingang des königl. Schlosses oder Zeltes, und der Grossceremonienmeister, welcher dem Gesandten vorangeht, wird Sorge tragen, dass das Publicum längs des Weges, den der Gesandte nimmt, sich in stehender Stellung verhält.

Am Eingange des königl. Palastes oder des Umkreises der königl. Zelte (Seraperde) wird der Gesandte absteigen, und sich in das Gemach des ersten Wezirs oder in das Zelt des obersten Befehlshabers der Truppen begeben, wo er bis zum Eintritte des Königs in dem Audienzsaal, einige Augenblicke ausruhen wird.

Sodann wird der Gesandte mit seiner Begleitung unter Vortritt des Grossceremonienmeisters, in den Palast oder das Zelt des Königs eingehen, während die Schutzwachen und Fussdiener ausserhalb bleiben werden, und, nachdem der Grossceremonienmeister S. M. dem Könige die Ankunft des Gesandten gemeldet hat, wird er diesen im Namen des Königs einladen, in das königl. Gemach oder Zelt einzutreten.

Der Gesandte wird mit allen seinen Beamten sich hinein-

begeben und es soll unter keinem Vorwande vom Gesandten oder einem seiner Beamten verlangt werden, irgend eine Aenderung an ihrer Tracht und Kleidung vorzunehmen. Der Gesandte und sein Gefolge werden jedoch Sorge tragen, sich mit einem Paar Ueberschuhen zu versehen um dieselben vor ihrem Eintritte auszuziehen.

Nachdem der Gesandte S. M. den König begrusst haben wird, ergeht an ihn vom Könige die Einladung sich zu setzen und wird fur denselben ein Stuhl herbeigeschafft.

Nach beendigter Audienz kehrt der Gesandte mit denselben Förmlichkeiten zurück, als er gekommen war, ohne jedoch in die Wohnung des Grosswezirs oder des Oberbefehlshabers der Truppen einzutreten.

Nach dieser Antrittsaudienz giebt der Gesandte vor allem Jenen, welche ihn besucht haben, ihre Besuche zurück.

Die Empfangsfeierlichkeiten für die russischen Ministerresidenten und Geschaftsträger werden dieselben sein wie die obigen, mit dem Unterschiede, dass die Wurdenträger des Reichs, welche zu ihrer Bewillkommnung entgegenzusenden sind, einen minder hohen Rang einnehmen werden, sowie auch deren Gefolge minder zahlreich sein und nicht die ganze Garnison ausrucken wird. Nichtsdestoweniger werden die Soldaten, welche sich auf ihrem Posten befinden, auch vor ihnen das Gewehr präsentiren. Der Grosswezir S. M. des Schahs wird ihnen nicht den ersten Besuch machen, ihren Besuch aber einen Tag darauf unfehlbar erwidern.

Wenn der Gesandte, Ministerresident oder Geschäftstrager der Ueberbringer eines Schreibens seines Monarchen sein sollte, wird S. M. der König dasselbe aus dessen eigenen Händen eigenhandig entgegennehmen.

Dieselben Empfangsfeierlichkeiten werden auch von der russischen Regierung rucksichtlich der nach St. Petersburg kommenden Gesandten, Ministerresidenten und Geschäftstrager von Persien, jedoch mit Rucksicht auf die Verschiedenheit der in beiden Reichen bestehenden Gebrauche, befolgt und beobachtet werden.

Dieses in zwei Exemplaren ausgefertigte und mit den Unterschriften und Insiegeln der beiden bevollmächtigten Vertreter versehene Separatprotokoll hat dieselbe Kraft und Wirksamkeit, als wenn es nach seinem vollen Wortlaute in dem unter dem heutigen Datum abgeschlossenen Hauptvertrage eingeschaltet wäre.

So geschehen im Flecken von Turkmantschai, den 10. Februar 1828 (5. Schaban 1243).

Gesehen und bestätigt vom Prinzen Thronfolger Abbas Mirza, unterzeichnet vom Minister der auswärtigen Angelegenheiten Mirza Abul Hassan Chan.

No. 3.

Separat-Convention

zu dem

persisch-russischen Friedenstraktate von Turkmantschai

(10/22. Februar 1828)

die Kriegsentschädigung betreffend.

(Aus einer authentischen Abschrift des persischen Urtextes übersetzt.)

Im Namen Gottes, des Allbarmherzigen, des Allerbarmers.

Art. I.

Mit Rücksicht auf den Inhalt des Artikels IV des unter dem heutigen Tage abgeschlossenen Hauptvertrages verpflichtet sich S. M. der König von Persien binnen der Frist von zwei Monaten vom Tage des besagten Friedensschlusses angefangen, jenen ganzen Theil des Talisch-Gebietes, welcher dem russischen Reiche rechtmässig angehört und dessen Gränzen laut Art. IV des allgemeinen Vertrages auf das Genaueste festgesetzt worden sind, der aber während der Feindseligkeiten, die vor dem, vermöge des gegenwärtigen Vertrages nunmehr glücklicherweise beendigten Kriege stattgefunden haben, wieder in die Gewalt der persischen Truppen gefallen war, von seinen Truppen räumen zu lassen und den russischen Delegirten zu überantworten, welche zu diesem Zwecke dahin werden beordert werden.

Bis zur Zeit der Ueberantwortung des besagten Gebietes an die russischen Vertreter wird die persische Regierung Sorge tragen, dass keine wie immer geartete Gewaltthätigkeit oder Bedrückung gegen die Bewohner jenes Landes und ihre respectiven Güter ausgeübt werde, und die Landesbehörden werden für jeden Verstoss gegen Ordnung und Gesetz, der sich in dieser Zwischenzeit daselbst ergeben sollte, von der Regierung bestraft werden.

Art. II.

Mit Beziehung auf den Inhalt des Art. VI des unter dem heutigen Datum geschlossenen Hauptvertrages, demzufolge sich S. M. der König von Persien verpflichtet haben, S. M. dem Kaiser aller Reussen eine Entschädigung von 10 Kurur Toman d. i. 20 Millionen russ. Silberrubel zu leisten, wurde zwischen beiden h. contrahirenden Mächten festgesetzt, dass drei Kurur Toman hievon in der Frist von 8 Tagen nach Abschluss des besagten Vertrages, den russischen bevollmächtigten Vertretern oder deren Bestellten ausgefolgt zu werden haben. Zwei weitere Kurur sind im Zeitraume von 14 Tagen in Täbriz zu erlegen. Die nächsten drei Kurur sind am ersten des Monats April 1828 des Heils d. i. den 26. des Monats Ramazan zu übermitteln und die letzten 2 Kurur endlich, welche

den Rest der zu erlegenden 10 Kurur Toman bilden, zu deren Zahlung an die russische Regierung die persische Regierung sich verpflichtet hat, sollen am ersten des Monats Januar des Jahres 1830 des Heils d. i. den 22. des Monats Dschumadi(?) 1245 der Flucht abgeführt werden.

Art. III.

In der Absicht S. M. dem Kaiser aller Reussen für die volle und richtige Leistung besagter Kriegskosten-Entschädigung eine Garantie zu geben, wurde von den beiden hohen contrahirenden Mächten festgesetzt, dass bis zur erfolgten Zahlung von 8 Kurur Toman die ganze Provinz Azerbeidschan in der unmittelbaren Gewalt der russischen Truppen, sowie die Leitung und Verwaltung derselben ganz und gar dem zweckdienlichen Ermessen der Russen und zwar in der Art zu verbleiben habe, dass die gegenwärtig in Täbriz eingesetzte provisorische Regierung, insofern sich ihre Wirksamkeit auf die Erhaltung der Ordnung und Ruhe im Innern und die Ausfertigung jener Erlasse bezieht, welche die nöthigen Vorkehrungen für die interimistisch dort stationirten Truppen zum Zwecke haben, auch noch fernerhin fortbestehen soll.

Wenn, was Gott verhüte, die oben erwähnte Summe von 8 Kurur Toman bis zu dem 15. August des J. 1828 des Heils, d. i. den 15. des Monats Safer des Jahres 1244 der Flucht, nicht vollständig entrichtet sein sollte, so ist hiermit bestimmt und wird festgesetzt, dass die ganze Provinz Azerbeidschan von Persien für immer getrennt werde und S. M. der Kaiser aller Reussen das volle Recht haben solle, dieselbe entweder als einen integrirenden Bestandtheil seinem Reiche einzuverleiben oder daselbst unter seinem unmittelbaren und ausschliesslichen Protectorate eine selbstständige Fürsten-Dynastie mit dem Recht der erblichen Nachfolge einzusetzen.

Bezüglich der (Entschädigungs-) Raten, die, kraft der gegenwärtigen Stipulation, bis zu jener Zeit bereits der russischen Regierung ausgefolgt worden wären, versteht es sich von selbst, dass dieselben insgesammt und ohne mehr zurückgefordert oder wieder angesprochen werden zu können, Russland verbleiben würden. Dagegen würde in diesem Falle die persische Regierung gegenüber der russischen Regierung vollends aller (weiteren) Barverbindlichkeiten ledig und entbunden sein.

Ebenso wird andererseits festgesetzt, dass, sobald S. M. der König von Persien 2 Kurur von jenen 3 Kurur, die nach den 5 Kurur Toman der gedachten Kriegsentschädigung geleistet werden sollen, ausgefolgt haben wird, ganz Azerbeidschan längstens in der Frist von Einem Monate von den russischen Truppen geräumt und der Botmässigkeit der Perser wieder überantwortet werden wird.

Die Festung und das Gebiet von Choi wird jedoch als Garantie für die Bezahlung der dritten von den besagten Raten, welche bis

zum 15. August des Jahres 1828 des Heils vollständig ausgezahlt sein sollen, in der Gewalt der russischen Truppen verbleiben.

Der commandirende General der russischen (Occupations-) Truppen wird in vorhinein mit den nöthigen Verhaltungsbefehlen versehen sein, um, je nachdem S. M. der König von Persien in der festgesetzten Vertragsfrist entweder alle 8 Kurur oder bloss diese 7 Kurur Toman erlegt haben wird, die Räumung und Ueberantwortung der ganzen oder eines Theiles der Provinz von Azerbeidschan vornehmen zu können.

Die prov. Regierung von Azerbeidschan wird sich sodann der Machtvollkommenheit, welche sie besitzt, entkleiden und die persischen Commissaire, welche zu diesem Behufe von S. M. dem König von Persien beordert sein werden, sogleich zur Uebernahme derselben schreiten, ohne dass jedoch in Folge dessen die Ordnung und Ruhe der Bevölkerung gefährdet werden oder in den Stipulationen und Bedingungen des Hauptvertrages und der gegenwärtigen Zusatzartikel eine Modification Platz greifen soll.

Art. IV.

Da den russischen Truppen, welche auf Grund des oben erwähnten Art. III der gegenw. Convention Azerbeidschan zeitweilig besetzt halten werden, die volle und ganze Willensfreiheit zusteht, je nach dem Ermessen des Oberbefehlshabers der russischen Armee, in jedem Orte dieser Provinz die Garnison zu beziehen, so wurde festgesetzt, dass die persischen Truppen, welche noch in einigen Oertlichkeiten Azerbeidschans zerstreut sind, unverzuglich dieselben zu räumen und sich in das Innere von Persien zurückzuziehen haben.

Art. V.

Um allen Anlassen vorzubeugen, welche auf die militairische Zucht und Disciplin nachtheilig einwirken konnten, und mit Rücksicht auf die dringende Nothwendigkeit, letztere während der Dauer der im vorigen Artikel stipulirten zeitweiligen Occupation unter den beiderseitigen Truppen aufrechtzuerhalten, wurde festgesetzt, dass während dieser Zeit der Cantonnirung, alle Deserteure der russischen Armee, welche zu den Persern überlaufen, von den persischen Befehlshabern gefangen genommen und unverzuglich an den nächsten russischen Truppen-Commandanten ausgeliefert, und ebenso alle Deserteure des persischen Heeres, welche zu den Russen überlaufen, unverweilt gefangen genommen und an den nächsten persischen Gouverneur ausgeliefert werden sollen.

Art. VI.

Sogleich nach Auswechslung der Ratification werden beiderseits Commissaire zur Bezeichnung der Grenzlinie, wie sie durch den Art IV des unter dem heutigen Tage abgeschlossenen Hauptvertrages festgesetzt worden, ernannt werden. Dessgleichen auch fur die Abführung der Gelder. Sobald das eine Exemplar der gegen-

wärtigen Convention mit dem Insiegel der Commissäre versehen, vom General-Gouverneur von Georgien bestätigt und das andere Exemplar von S. Hoheit dem Prinzen-Thronfolger Abbas Mirza in hoher Freudigkeit bestätigt worden sein und deren gegenseitige Auswechslung stattgefunden haben wird, wird auch dieselbe als vollkommen giltig und für die Zukunft rechtskräftig und massgebend zu betrachten sein.

Gegenwärtige, behufs der Vervollständigung des unter dem heutigen Datum abgeschlossenen Hauptvertrages aufgesetzte und in zwei verschiedenen Exemplaren ausgefertigte Separatartikel sollen dieselbe Kraft und Wirksamkeit haben, als wenn sie dem vollen Wortlaute nach in jenen aufgenommen worden wären.

Urkund dessen haben wir bevollmächtigte Vertreter S. M. des Kaisers aller Reussen und S. M. des Königs der Länder von Iran dieselben unterzeichnet und mit unseren Insiegeln versehen.

So geschehen im Flecken von Turkmantschai Germrud am 10. Februar des Jahres des Heils 1828, d. i. den 5. des Monats Schaban des Jahres der Flucht 1243.

Gesehen und bestätigt vom Prinzen-Thronfolger, unterzeichnet vom Minister der auswärtigen Angelegenheiten Mirza Abul Hassan Chan.

Ueber die Sprache der Hazâras und Aimaks.

Von

H. C. von der Gabelentz.

Fr. Spiegel erwähnt in seinem interessanten Werke über Erân auch die Hazâras und Aimaks, welche die Gebirgsgegend von Kâbul bis Herât bewohnen. Er sagt von ihnen (S. 148 f.) unter Bezugnahme auf Khanikof, Mémoire sur la partie méridionale de l'Asie centrale. Paris 1862. p. 112. 138: „Ueber ihre (der Hazâras) Herkunft haben wir neuerdings authentische Nachrichten erhalten. Sie sind ursprünglich Usbeken und gehören eigentlich dem Stamme Berlas an, der noch heute bei Schehri-Sebz südöstlich von Bokhara wohnt. Als Tamerlan im J. 799 der Hedschra seinen Sohn Schâhrokh als Gouverneur nach Chorâsân sandte, schickte er mit ihm 1000 Familien nach Herât, damit er sichere, der Dynastie ergebene Diener um sich habe: daher stammt auch ihr Name Hazâra, d. i. Tausend. In ihrem neuen Vaterlande vergassen sie sehr bald ihre Muttersprache und sprechen nunmehr ein ganz reines Persisch; da sie aber immer nur unter sich heirathen, so haben sie ihre mongolischen Physiognomien behalten. Auf diese Art löst sich sehr einfach dieses ethnographisches Räthsel. — Was die Aimaks betrifft, so zerfallen sie in vier Stämme: die Kiptschak, die Dschemschidis, die Teimunis und die Firuzkuhis. Die Dschemschidis wollen in früherer Zeit aus Sedschestân ausgewandert und mit den Zuris verwandt sein. Ihre Zelte sind verschieden von denen der Afghânen und Beludschen und mehr denen der Kurden ähnlich, sie machen sie aus Binsengeflecht, das sie mit Wolle umgeben, nicht aus dem groben Tuche, Palâs, aus dem die der übrigen Stämme bestehen. Auch sie sprechen reines Persisch, unterscheiden sich aber in ihrem Aussehen sehr wenig vortheilhaft von den anderen östlichen Persern; ihre Nasen sind aufgestülpt, die Lippen dick und der Mund gross. Ueber die Aimaks sind wir weit weniger genau unterrichtet, doch gehören sie zu derselben Race.“ Die letztere Bemerkung ist nicht ganz klar: oben wurde gesagt, dass die Dschemschidis einer der vier Stämme der Aimaks seien, darnach konnte man die Dschemschidis und Aimaks nicht neben einander stellen, sondern musste Jene Diesen unterordnen und es musste heissen: Ueber die übrigen Aimaks u. s. w. Fasse ich die Stelle so auf, so geht die auf Kha-

nikof gestutzte Ansicht dahin, dass die Hazâras Usbeken sind, und dass sie sowohl als die Aimaks jetzt ein reines Persisch sprechen. Dieser Behauptung steht aber eine andere von Leech und Bird gegenuber, wornach die Aimaks und wie es scheint auch die Hazâras Mongolen sind und noch heute einen mongolischen Dialekt sprechen. Lieutenant Leech von den Bombay Ingenieuren hat nehmlich unter anderen auch ein Vocabular der „Moghal Aimaks" gesammelt, welches, soviel mir bekannt, mit sechs anderen Vocabularen im Journal of the Asiatic Society of Bengal Jahrg. 1838 abgedruckt ist, wovon jedoch auch ein von der Geographischen Gesellschaft in Bombay veranstalteter Separatdruck existirt, der mir vorliegt (Vocabularies of seven languages, spoken in the Countries west of the Indus, by Lieutenant Leech of the Bombay Engineers: with remarks on the origin of the Afghans). Hierin werden Vocabulare von den Sprachen der Baraki, Pashai, Laghmani, Kashgari, der Gebirgsbewohner von Deer, der Tirhai und Moghal Aimaks gegeben. In Beziehung auf letztere sagt Leech: „Die Moghals sind einer der vier Aimaks, welche die Gegend von Baghian und Marigan bewohnen: erstere gehort zu Kandahar, letztere zu Herat. Es wird eine Geschichte erzählt, dass einer der Konige von Persien nach einem Moghal Aimak schickte um sich nach dem Bau seiner Sprache zu erkundigen, und durch die Misstöne derselben so geärgert wurde, dass er den Befehl gab, den Menschen zu todten. Wahrend die Scharfrichter sich anschickten, ihm den Kopf abzuschlagen, fragte der König, um dem armen Sunder noch ein letztes Rettungsmittel zu bieten, was das Gesicht heisse? Der Mann antwortete Nur, was im Persischen Licht bedeutet. Diese gluckliche Antwort rettete, wie man sagt, die Ehre der Moghal-Sprache und den Kopf dessen, der sie sprach." Nach dieser Vorbemerkung folgt das Vocabular, mit dem wir uns sogleich eingehender beschaftigen wollen, nach diesem aber noch eine Anmerkung von Dr. Bird: „Die Aimaks und Hazâras bewohnen die westlichen Zweige der Paropamisischen Berge im S.-O. von Herat, von denen die Flüsse Farrahrud, Khusk rod, Girishk und Hirmand entspringen. Die Ersteren, deren Name die gewohnliche turkische Bezeichnung fur einen Volksstamm ist, fuhren ein Nomadenleben und leben in Lagern, die sie Oard (mong. ordu) nennen. Elphinstone sagt, dass ihre Zuge sie einem tatarischen Stamm zuweisen, wahrend die Sage ihre Abstammung von den Mongolen herleitet. Eine Vergleichung der Wurzelworter in ihrer Sprache mit denen, welche Klaproth in seinen Vocabularen der Mongolischen Dialekte darbietet, beweist hinreichend die Richtigkeit dieser Meinung. Sie sollen die Ueberbleibsel der Dschagatai-Armee sein, welche von Mangukhan, dem Enkel Dschingiskhans, zur Hulfe Hulakukhans unter dem Befehl seines Sohnes Nicodar Oghlan abgeschickt wurde, und sie scheinen zur Zeit ihrer ersten Niederlassung Unglaubige gewesen zu sein, die einen hohen Priester hatten, den sie gleich einem

Gotzen verehrten. Zu jener Zeit waren die eigentlichen Afghanen schon Muhammedaner, und sowohl Aimaks als Hazâras scheinen keinen besseren Anspruch auf den Namen Afghanen zu haben als die Sewalis, Fermulis und Andere, die in der Nachbarschaft der Afghanen wohnen.“ So sehr die von Khanikof und von Bird uns überlieferten Sagen uber die Herkunft der Hazâras und Aimaks auch von einander abweichen, so findet zwischen beiden doch auch eine gewisse Uebereinstimmung statt. Nach Khanikof waren sie Nachkommen eines Volkshaufens, den Schâh-rokh, Tamerlans Sohn, nach Chorâsân geführt hat, nach Bird Ueberbleibsel eines Heeres, das mit Nicodar Oghlan, Hulaku's Sohn, in jene Gegend gekommen ist: wir können daraus wohl soviel als sicher annehmen, dass der Sohn eines mongolischen Herrschers sie auf einem Kriegszug dorthin gebracht hat. Ob dies aber um die Mitte des dreizehnten, oder zu Ende des vierzehnten Jahrhunderts statt gefunden hat, muss vor der Hand unentschieden bleiben, es ist auch ohne Einfluss auf die Frage, welchem Volksstamm sie angehören. Diese aber lässt sich am zuverlässigsten durch Vergleichung der von Leech veröffentlichten Wörtersammlung beantworten. Schon Bird macht darauf aufmerksam, dass mehrere dieser Wörter mongolischer Abstammung sind; allein da ihm nur die dürftigen Klaprothschen Vocabulare zur Vergleichung zu Gebote standen, so hat er die Verwandtschaft der Aimak- und mongolischen Sprache bei weitem nicht vollständig nachweisen können, und muss es immer noch zweifelhaft lassen, ob die bei den Aimaks sich findenden mongolischen Worter — deren er ungefähr 40 unter 140 nachweist — wirklich dem Stamm der Sprache angehören oder in derselben heimisch gewordene Fremdlinge sind. Diesen Zweifel zu lösen scheint es mir nothwendig, die ganze Wörtersammlung nochmals durchzugehn und dabei die Abstammung jedes einzelnen Wortes nachzuweisen, besonders aber auch die wenigen von Leech mitgetheilten Sätze und Redensarten einer grammatischen Untersuchung zu unterwerfen, was ich Alles nachstehend versuchen will.

odwe Tag ...... mong. edur, kalmük. ödur, burat. òder, odur.
sonnee Nacht .. mong. kalmük. ssoni.
nâran Wärme .. mong. kalmük. naran die Sonne.
ghar Hand ..... mong. kalmük. gar.
kuon Knabe .... mong. keuken, kalmük. kuuken.
wokin Mädchen ... mong. kalmük. okin.
baba (bala) Vater .. türk. pers. afghan. بابا.
bo, e Mutter ...... burät. ebė.
turuksan Bruder ... mong. kalmuk. törökssen geboren. Es liegt wohl ein ähnlicher Begriff wie bei dem lat. cognatus zu Grunde. Die Mongolen besitzen keinen allgemeinen Ausdruck für: Bruder, sondern nur Wörter für: älterer und jüngerer Bruder.
khwar Schwester .. pers. خواهر, afghan. خور.

ussun Wasser .... mong. kalmük. ussun.
ghar Feuer .... mong. kalmuk. gal.
ukpang Brod.
shahar Stadt ...... pers. afghan. شهر.
deh Dorf .... pers. ده.
darakht Baum ..... pers. درخت.
morin Pferd, Stute mong. kalmük. morin.
nakcheer Rothwild pers.?
eljigan Esel ...... mong. kalmük. eldshigen.
murgh Vogel ..... pers. afghan. مرغ.
teman Kameel .... mong. kalmük. temen.
watage Bar .... mong. otege.
bizoo Affe .... mong. bitschin.
cheena Wolf ..... mong. kalmük. tschinó.
nokai Hund ..... mong. nochai, kalmuk. nochoi.
buz Ziege .... pers. afghan. بزه.
saghal Bart ..... mong. kalmuk. ssachal.
saghligh Schaf.
ukan Ochs ...... mong. kalmuk. uker.
weena Kuh ..... mong. uniye.
tughal Kalb ..... mong. kalmuk. tugul.
kalan Zunge, Sprache mong. kalmuk. kelen.
kala Kette.
kujunu Hals ..... mong. kudsugun, kalmuk. kosoün.
undun Hosen .... mong. kalmuk. umudun
gasoo Haar .... mong. kalmuk. ussu.
kilgasoon Wolle mong. kalmuk. kilgassun Pferdehaare, rauhe Haare.
malghai Mutze ... mong. kalmuk. malachai.
naka Schuhe.
khatun Frau ..... mong. kalmuk. chatun, pers. afghan. خاتون.
girr Haus .... mong. kalmuk. ger.
koe Hosenband.
konghan Licht ... mong. kalmük. gegén.
saman Gras ...... pers. سمن?
ulan roth .. .. mong. ulagan, kalmuk. ulán.
chagn weiss ..... mong. kalmuk. tsagan.
koka grun .... mong. kuke. kalmuk. kökö.
kara schwarz .... mong. kalmuk. chara.
sheera gelb ..... mong. schira. kalmuk. schara.
mor Weg .... mong. kalmuk. mor.
burghaja gekocht mong. borolagolchu kochen.
kham roh .. ... pers. خام.
oula blind .... mong. kalmük. balai.
lang lahm .... pers. لنگ.
ukuba Tod ...... mong. kalmuk. ükul der Tod, ukübe er ist gestorben.

ebat Leiden .... mong. kalmuk ebetschin.
neera Name .... mong. kalmuk. nere.
chah gut, wohl.
yamal Sattel .... mong. emegel, kalmük. emél.
kulpa Pflug.
oula Hügel .... mong. agola, kalmük. oula.
bughdai Waizen mong. bugudai, kalmuk. boudai.
arpa Gerste .... mong. arbai. kalmuk. arba.
ghurul Mehl ... mong. golir, kalmuk. gulur.
chigan Reis.
anar Granatapfel pers. انار.
angoor Weintraube pers. انگور.
pyaz Zwiebel ... pers. پیاز.
seer Lauch.
zardak Mohre ... pers زردک gelblich.
dapsung Salz .... mong. dabussun, kalmuk. dabassun.
tosoon abgeklarte Butter mong. kalmuk. tossun.
khageena Ei.
sunu Milch ...... mong. kalmuk. ssun.
tarakh geronnene Milch mong. kalmuk. tarach.
unda Buttermilch.
kajar Erde ...... mong. gadshar, kalmük. gasar
ahin Eisen ...... pers. آهن.
surab Blei .. .. pers. سرب.
tilla Gold ...... pers. طلا.
bring Erz ...... pers.?
nukhra Silber .. pers. نقره.
ghimsoo Fingernagel mong. kimussu. chumussu.
kull Fuss .... mong. kalmuk. kul.
ekin Kopf ...... mong. kalmuk. ekin Anfang, Ursprung.
gesal Unterleib kalmuk. gessun.
chakın Ohr ..... mong. tschikin, kalmuk. tschiken.
kabr Nase .. ... mong. kalmuk. chabar.
noor Gesicht ... mong. nigur, kalmuk. nigour.
nuddun Auge .. mong. kalmuk. nidun.
suddun Zahn .. mong. schidun, kalmuk. schudun.
ghajar Ebene s. kajar Erde.
khisht Backstein pers. خشت.
khirga Hütte .. pers. خرگاه.
oda oben ..... mong. ügede. kalmük ödö.
shewa unten ... pers. شیو Bergabhang.
dunda in ...... mong. dumda, kalmuk. dunda.
ghadana hinaus mong. kalmuk. gadana.
eendar hier .... mong. kalmuk ende.

teendar dort ... mong. kalmük. tende.
jaola vor.
koma nach .... mong. choina, kalmuk. choino.
watar schnell .. mong. otter, kalmuk. otor.
khoob gut ..... pers. خوب.
bad schlecht ... pers. بد.
modar heute ... mong. ene edur. kalmük. ene ödör.
nekodar gestern mong. kalmuk. utsuguldur.
unutar Schlaf .. mong. umtachu. kalmuk. untachu schlafen.
kooree Stein.
modun Holz .... mong. kalmuk. modun.
keja wenn ..... pers. کجا wo.
khana wo ...... kalmuk chama.
enakai jetzt .... mong. eneken dieses da.
bas genug ..... pers. بس.
han ja.
ogai nein ...... mong. kalmuk. ugei.
yema warum . . mong. yambar wie.
la nicht ... ... arab. pers. لا.
be ich .... mong. kalmuk. bi.
chee du ...... mong. kalmuk. tschi.
te er . ... mong. kalmuk. tere.
ekeda viele.
nikka eins .... mong. kalmuk. nige, nigen.
koyar zwei .... mong. choyar. kalmuk. choyor.
ghorban drei .. mong kalmuk. gurban.
darban vier ... mong. durben. kalmuk. dorbón.
tabun funf . mong. kalmuk. tabun.
jurgan sechs [1]) mong. dshirgugan, kalmük. surgan.
jolan sieben . . mong. dologan, kalmuk. dolón.
eera komm ... mong. kalmük ire
eeda iss ..... . mong kalmük. ide.
buz steh auf .. mong. kalmuk. boss.
barre fang. nimm mong. kalmuk. bari.
bee weewla weine nicht mong. boö uila.
geuelga lauf .. mong. guyü lauf. güyülge der Lauf.
ap nimm ..... mong. kalmük. ab.
omaz zieh an mong. emüss, kalmuk. umüss.
orchee geh ... mong. ortschi wende dich.
son sitz ...... mong. ssagu, kalmük. ssou.
hug schlag.
kala tödte.
talee setze, lege .. mong. kalmük. talbi.
nunoo steig hinauf.

---

1) Bei Leech ist jedenfalls aus Verwechslung jolan für sechs und jurgan für sieben angegeben.

Wenn schon dieses Verzeichniss unwiderleglich dargethan haben wird, dass der Grundstock der Aimak-Sprache mongolisch ist, so wird sich dies noch deutlicher geben, wenn wir auch die von Leech mitgetheilten kurzen Sätze einer Analyse unterwerfen.

1. Namchee yama bee, was ist dein Name? Mongolisch würde es lauten: Nere tschinu yambar bü. Oben war neera für Name angegeben, anstatt dessen hier das persische نام gebraucht ist.

2. Kedoo turuksan betar, wieviel Brüder hast du? Mongolisch kedüi wieviel; die Form betar weiss ich nicht zu erklären; mongolisch würde der Satz wörtlich lauten: kedüi töröksen büi.

3. Koun indai eera, Knabe komm her. Mongolisch keuken ende ire.

4. Bazar too korchee soonla chara bisando, Geh auf den Bazar und bringe mir etwas Milch. Mongolisch bazar tur kürtschu, kalmükisch bazar tu kürtschi heisst: auf den Markt gekommen; soon ist das Wort für Milch, oben sunu geschrieben; statt soonla chara wird es wohl heissen müssen soon achara, mongolisch ssun atschara bringe Milch. Bisando weiss ich nicht zu erklären; mir heisst mongolisch nadur, kalmükisch nada; vielleicht soll es uns heissen, mong. bidandur, kalmük. bidandu; dann würde der ganze Satz kalmükisch lauten: bazar tu kürtschi ssün atschara bidandu, also fast genau wie in der Aimak-Sprache.

5. Malgar now yemagaja low masuninchee, warum trägst du nicht eine neue Mütze? Malagai heisst mongolisch die Mütze, now ist das pers. نو neu, yema, warum, findet sich in dem Wörterverzeichniss; in dem folgenden sind wohl die Wörter unrichtig abgetheilt; ich vermuthe: yema gajal owmasunin chee. Gajal würde dann die Negation sein, owmasunin von mong. emüsskü, kalmuk. ümüsskü anziehn, aufsetzen, chee ist du.

6. Kanour che nautar, wohin gehst du? Kanour ist wahrscheinlich aus kana, wo, mit der Postposition dur zusammengezogen und steht für kandur; che du — nautar scheint von einer Wurzel nau, gehn, die sich im Mongolischen nicht findet, herzukommen. Die Endung tar kam schon im zweiten Satze ebenfalls am Ende einer Frage vor.

7. Ga buz, steh frühzeitig auf. Statt ga sagt der Mongole erde frühzeitig. Buz s. oben.

8. Ghar menee ebatanna, meine Hand schmerzt mir, mongolisch gar minu (kalmuk. mini) ebedemüi. Die dem Mongolischen fremde Endung anna findet sich no. 29 und 30.

9. Umur tani kedo sal be, wie alt seid ihr? Umur ist das arab.-pers. عمر; könnte man dies ins Mongolische aufnehmen, so würde der Satz hier heissen: umur tanu (kalmük. tani) kedüi dshil bü, wörtlich: euer Alter wieviel Jahre ist es?

10. Indasa ta kabul kedor morhe, wieweit ist Kabul von hier? Indasa ist das mong. endeze, von hier, ta das pers. تا, bis zu;

tatt kedor morhe ist vielleicht kedo mor be zu lesen: mor, der Weg, würde dann für eine Wegstrecke stehen, und das Ganze heissen: wieviel Wegstrecken sind von hier bis Kabul?

11. Orda manee koyar rupee kocharba, ich habe zwei Rupien übrig behalten: mongolisch: gardur minu (kalmuk. gardu mini) choyar rupi chutschurba, in meiner Hand sind zwei Rupien übrig geblieben.

12. Katai manee neramee Haleem Jan be, Halim Jan ist der Name meines Häuptlings. Katai ist der Ausdruck für Häuptling, den ich aus dem Mongolischen nicht abzuleiten weiss. In neramee ist das Wort neera, Name, zu erkennen. mee ist vielleicht ein Possessivsuffix. Das Uebrige bedarf keiner Erläuterung.

13. Mornee tanee keematnee kedoo, was ist der Preis eures Pferdes? Mornee ist aus morin Pferd mit der kalmukischen Genitivpartikel i zusammengezogen; keemat ist das arab.-pers. قيمت der Preis, mit einem Suffix nee, das vielleicht mit obigem mee identisch ist und Possessivbedeutung hat.

14. Indasa ta Farrah mornee (so ist jedenfalls statt momee zu lesen) kiraimee keedo be, was ist die Miethe für ein Pferd von hier nach Farrah? Wegen des Anfangs s. no. 10, kirai ist das arab.-pers. كرا Miethe, hier wieder mit der Possessivendung mee; keedo ist dasselbe, was anderwärts kedo, kedoo geschrieben ist.

15. Babatanee amduna be, ist euer Vater am Leben? Amduna mongolisch amidu, plur. amitan, lebendig.

16. Amdan ogai be ena ghorbansal leekee okuya, er lebt nicht, er ist seit drei Jahren todt; ogai, mong. ügei, nicht; ena, mong. ene, dieser; ghorbansal ist in ghorban sal, drei Jahre (vgl. no. 9) aufzulösen; leekee halte ich für die zu sal gehörige Accusativendung, kalmukisch igi, zu okuya vgl. in dem Wörterverzeichniss: ukuba, Tod. Mongolisch würde der Satz etwa lauten: amidu ügei bü, ene gurban dshil-igi ukube.

17. Turuksar manee tanee nantar, kennt ihr meinen Bruder? Tanee nantar, kennt ihr, vom mong tanichu, kennen, mit der am Ende von Fragsätzen (vgl. no. 2 und 6) stehenden Partikel tar.

18. Changhan bulja saghal manee, euer Bart ist grau geworden; changhan, mong. tsagan weiss; bulja, mong. boldshuchui ist geworden; saghal, mong. sachal der Bart; statt manee ist tanee, euer, zu lesen, oder die Uebersetzung müsste lauten: mein Bart ist grau geworden.

19. Bidanasai tam gajee kaskuda janta, warum zürnt ihr mit mir? Von diesem Satze wage ich nur bidanasai als das Pronomen bidan, uns, mit der Postposition eze, von, zu erklären, alles Uebrige ist mir dunkel.

20. Nazar toomee neeran ki inode barish eeknia, es scheint, dass es heute regnen wird; zu nazar vgl. arab. نظر sehen, wovon pers. نظاره Betrachtung, نظير ähnlich: das folgende too ist vielleicht die mongolische Adjectivendung tu, nazartu also etwa: anscheinend; neeran ist vielleicht naran die Sonne, also nazartoomee neeran:

die Sonne hat den Anschein: ki, pers. كه; inode ist dasselbe, was oben im Wörterverzeichniss modar (statt inodar?) geschrieben war, mong. ene edur, heute: barisch, pers. بريش der Regen.

21. Agar chee khlas ugei bechee, turuksan raikee, wenn du beschäftigt bist, so schicke deinen Bruder: agar ist das pers. اگر, wenn; chee du, khlas pers. خلاص Freiheit, Musse; ugai mong. ügei nicht, ohne; bechee entspricht dem mong. bügessü, Conditionalis von bükü, sein; raikee ist jedenfalls nicht mongolisch; vielleicht hängt es mit dem persischen روانيدن schicken, zusammen.

22. Nika adurton kedo morochee nanta, wie weit kannst du in einem Tage gehn? Nika adur, mong. nige edur ein Tag; ton ist vielleicht mong. tur, kalmuk. tu, in; kedo moro vgl. no. 10; chee du: nanta vgl. nantar no. 6.

23. Walka satanee into ba reena, wie seid ihr besteuert in eurem Lande? Statt walka satanee möchte ich malkasa tanee lesen: malk, arab.-pers. ملك das Reich, mit der Postposition asa (vgl. no. 10 und 19); into scheint ein Fragwort zu sein: bareena kann von pers. بار, die Last, oder von mong. barichu, nehmen, herkommen.

24. Morni yamal keki unusuma, sattle das Pferd, dass ich reiten kann; morni ist hier der Acc. von morin, mong. morin-i; yamal vgl. mong. emekel, kalmük. emél der Sattel; ke ist vielleicht in ke ki aufzulösen: ke, mong. ki, kalmük. ke, mache; ki pers. كه dass, da; unusuma ich will reiten, mog. unussugai.

25. Odwi bega burja boz ki warchi ena, der Tag ist weit vorgerückt, steh auf und lass uns gehn; odwi, Tag s. oben; boz (buz), steh auf; das Uebrige ist mir dunkel.

26. Beeda eera labdakhismat lootanee enuka rukhsat ketona kiwarch ya geertuna, ich bin gekommen euch zu dienen, nun erlaubt mir nach Hause zu gehen; beeda mong. bida wir; eera von mong. irekü kommen: in labdakhismat steckt vielleicht das arab.-pers. قسمت, Bestimmung, von lootanee ist tanee, euer, abzutrennen; enuka, jetzt, wird im Wörterverzeichniss enakai geschrieben; rukhsat pers. رخصت, Erlaubniss; ketona ist mir dunkel, kiwarchya dass ich gehe, vgl. ki warchi ena, no. 26; geertuna wird in geer tu na aufzulösen sein: geer, mong. ger, Haus, tu, in, zu, na Possessivsuffix der 1 Pers.?

27. Dundadoo manee kudal beyagaga, lass zwischen uns keine Tauschung obwalten; dundadoo manee, kalmük. dundadu mani zwischen uns (in unserer Mitte); kudal mong. chudal die Lüge.

28. Oordooee dundanyee awaza bila ki Mohammed Shah oakin jana, in dem Lager war das Gerücht, Mohammed Schah sei gestorben; urdui, Genit. v. urdu. mong. ordu das Lager; dundanyee v. dunda, Mitte, mit dem Possessivsuffix? vgl. no. 13; awaza pers.

اواز Stimme, Ruf; bila, kalmük. bölugé (bölei), es war; oakin, mong. ukün sterbend, todt: mit jana vgl. janta no. 19.

29. Eleganee inanee uchkan sonee kulaghai achikanna dai sumee kathair yatkajanna, gestern Nacht stahl mir ein Dieb einen Esel, indem er das Leder (den Riemen) zerschnitt; eleganee ist der Acc. v. elegan, eljigan Esel, mong. eldshigen; inanee scheint Druckfehler für manee; uchkan sonee, gestern Nacht. vgl. uckodar, gestern, im Wörterverzeichniss; kulaghai, mong. chulaghai Diebstahl, Dieb; yatkajanna hängt vielleicht mit dem mong oktolchu. abschneiden, zusammen; Alles Uebrige ist mir dunkel.

30. Nikka inchman beelatenee elgiganeen kulaghai achichana, der Dieb stahl auch den Esel eines meiner Gäste; inchman ist wohl das pers. انجمن Versammlung, versammelt. hier in der Bedeutung: Genosse, Gast, gebraucht; beelatenee ist dunkel, das Uebrige bedarf keiner Erklärung.

Wenn es mir auch nicht gelungen ist, alle diese Sätze genügend zu erklären, so geht doch wohl soviel daraus hervor, dass die Sprache auch in ihrer Construction sich als ein Dialekt des Mongolischen, und zwar vorzugsweise dem Westmongolischen oder Kalmukischen verwandt erweist. Eine Abweichung von dem Mongolischen, die vielleicht dem Einfluss des Persischen zuzuschreiben ist, besteht in dem Gebrauch der Possessivsuffixe; auch die Conjugationsformen sind zum Theil eigenthümlich.

Schliesslich noch ein Wort über den Namen der Aimaks. Aimak heist im Mongolischen: der Volksstamm; es ist nun nicht recht glaublich, dass diese mongolischen Stämme sich blos: Volksstamme, ohne weitere Bezeichnung nennen sollten, vielmehr nennen sie sich wahrscheinlich Kiptschak Aimak, Stamm der Kiptschak, Dschemschidi Aimak, Stamm der Dschemschidi's u. s. w. Wollen sie sich aber als ein Ganzes bezeichnen, dann gebrauchen sie vielleicht den Ausdruck Moghal Aimak, die mongolischen Volksstämme. Dies wird Leech für den Namen eines einzelnen der vier Stämme genommen haben, und so erklärt sich der scheinbare Widerspruch zwischen seiner und Khanikof's Angabe, der unter den vier Stammen keinem den Namen Moghal beilegt. Kiptschak ist übrigens auch der Name eines der vier Stämme oder Aimaks, die von Oguz-Khan abzustammen behaupten, vgl Deguignes, Geschichte der Hunnen, I. S. 117.

Neuentdeckte kufische Bleisiegel und Verwandtes,

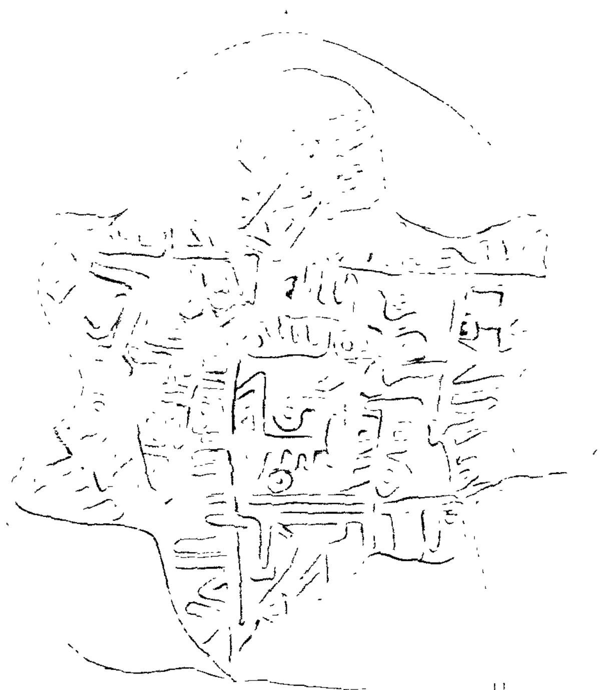
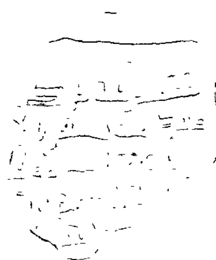
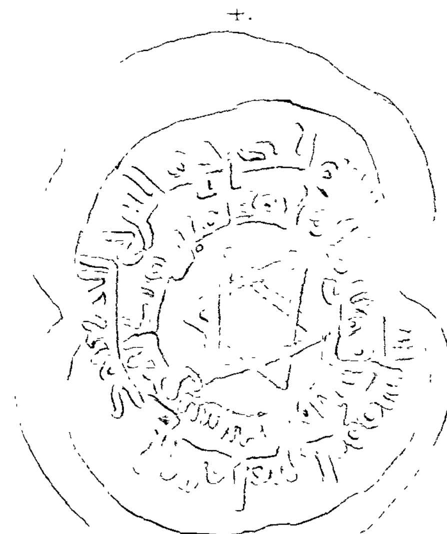
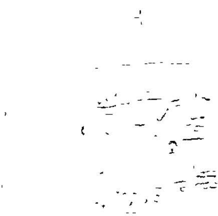
erklärt von **Dr. Stickel.**

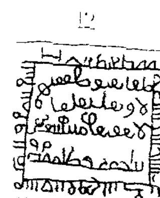
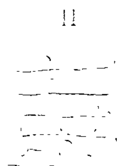
(Vgl. die beigegebene Tafel.)

Der jüngst verstorbene Staatsrath Soret in Genf übersendete mir im vorigen Jahre neun Bleisiegel mit kufischen Legenden, ein Fragment eines Ringes mit eben solcher Inschrift und einen Talisman, mit dem Ersuchen, die Publication derselben zu übernehmen, indem er unter solcher Bedingung den Besitz dieser Stücke dem Grossherzogl. orient. Münzcabinet zu Jena überwies. Zugekommen waren sie ihm von Hrn. v. Bartholomäi in Tiflis, der einige kurze Notizen in den Enveloppen beigeschrieben hatte. Auf mein Befragen über die Auffindung erhielt ich von Soret die Mittheilung: „Mr. le Général me donne un éclaircissement sur l'emploi de ces sceaux, ils étaient appendus à des documents officiels en parchemin tels que lettres, passeports, certificats, comme le prouvent quelques pièces de ce genre qu'on a vues en Perse; ceux trouvés à Hamadan étaient enfouis dans le sol, en sorte que tout ce qui était facilement destructible a disparu depuis des siècles." — Später wurde dieser Nachricht noch hinzugefügt, dass mit dem vorliegenden noch andere ähnliche Stücke im J. 1862 aufgefunden, aber — horribile dictu — zu Flintenkugeln eingeschmolzen worden seyen.

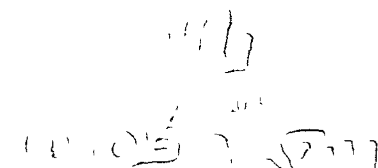
Die Beschaffenheit bestätigt es, dass sie an etwas Anderem befestigt gewesen sind. Denn an allen, mit Ausnahme nur eines einzigen, befindet sich am Rande hüben und drüben ein kleines Loch, wodurch nach der Breite des Metallkörpers ein feiner Faden gezogen gewesen ist.

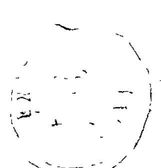
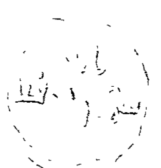
Die erste Frage, welche sich bei Beschauung dieser Stücke aufdrängt, ist, wie sie technisch hergerichtet worden sein mögen. Ich lasse dabei das Ringfragment und den Talisman ausser Betracht, mich nur auf die Siegel in Blei beschränkend. Ihre Inschriften sind erhaben und rechtläufig; der Stempel war also vertieft und die Legende verkehrt eingeschnitten. Aus der Schärfe der Buchstaben ergiebt sich, dass das Metall nicht in Fluss in eine Form eingegossen, sondern der Stempel aufgedrückt worden ist. Dies kann aber nicht, wie bei den Münzen, mittelst Schlags geschehen seyn, weil die Rückseite, die keine Legende trägt, keine gleiche Fläche bildet, sondern in der Mitte fast halbkugelförmig dick, am Rande aber dünner ist. Sie hatte also einem Schlage keinen gleichmässigen Widerstand geleistet, und zeigt auch an der dicken





Stelle keine Spur eines Druckes. Sonach kann man nur annehmen, dass der Stempel, wie beim Siegeln eines Briefes, in dem Moment aufgedruckt wurde, als das Metall weder noch ganz flüssig, noch auch ganz erstarrt, sondern im Erkalten war. Zuvor mag der Faden eingezogen worden seyn. An einigen Stellen nimmt man noch die Spur einer näpfchenartigen Umschliessung wahr, in welche das flüssige Blei eingegossen wurde, daher auch die eingeengte Masse beim Aufdrücken des Stempels am Rande übergequollen und nach der Seite der Legende umgeschlagen ist, wie dies noch bei mehreren Stücken zu sehen. — Es ist dasselbe Verfahren, wie bei der Anfertigung der Glas-Münzen und Gewichte mit arabischen Legenden. Vgl. Castiglioni Dell' uso cui erano destinati i vetri. S. 38.

Die Stempel, deren man sich bediente, müssen gleich denen für die Münzen, alljährlich und nach Umständen noch öfter neu geschnitten worden sein; denn in den uns vorliegenden Legenden werden nicht blos der Name des regierenden Khalifen und des Provinzial-Gouverneurs, sondern auch die Jahreszahlen angegeben. Graveure waren in allen nur einigermassen bedeutenden Städten immer zur Hand; vgl. Reinaud. Descript. des monum. musulm. I S. 21. Nur auf dem einen unten als No. 2. folgenden Stücke scheint die Datumformel mit Bedacht so gewählt zu sein, dass die Erneuerung des Stempels erspart wurde.

Die Erhaltung dieser sehr kleinen und im Schriftductus ausserordentlich zarten Denkmäler bis in unsere Zeit, das ist so ziemlich ein volles Jahrtausend, wird nur begreiflich, wenn sie unter besonders günstigen Umständen im Boden geschützt waren. Blei zersetzt sich, wenn es mit gährenden oder faulenden Stoffen in Berührung kommt, sehr leicht in Bleiweiss. Das kann hier nur etwa dadurch verhütet worden sein, dass diese Siegel, wie es mit den abendländischen Bullen geschieht und auch neuerlich im Oriente nachweisbar ist, mit metallenen Kapseln verwahrt und so den Schriftdocumenten angehenkt waren. So werden noch die Talismane getragen.

Ist es richtig, was ich weiter unten wahrscheinlich zu machen suche, dass diese Siegel und ihre Urkunden da wo sie gefunden worden, in einer Art Archiv gesammelt waren, so lässt sich auch leicht erklären, warum sie vom Feuer verschont geblieben sind, denn sie so leicht und schnell erlegen waren. Hamadan hat viele Zerstörungen erlitten; jener Aufbewahrungsort muss aber vorsichtig genug gewählt oder hinlänglich gesichert gewesen sein, dass Feuer sie nicht erreichte. Sie haben in ihrem Verschluss allmählig nur einen fast steinartigen Ueberzug erhalten, eine Hülle, die zwar den Legenden darunter wieder zum Schutz diente, als die äussere Metall-Enveloppe endlich doch zernichtet war; allein diese erdige, ausserordentlich fest dem Metall-Körper anhaftende Incrustation von verschiedener Dicke verdeckte einzelne Theile oder auch die ganzen Inschriften dermassen, dass von einer Erklärung derselben hätte abgestanden werden müssen, wenn es nicht gelang sie weg zu

bringen, ohne die Schrift zu zerstören. Dies war also die erste Aufgabe, die gelöst werden musste.

Wegen der weichen Substanz des Bleies musste von den gewöhnlichen Reinigungsmethoden mittelst Reibens u. dgl. natürlich abgesehen werden, und so habe ich Tage lang geduldig die Stücke gepinselt und anderes versucht, ohne merklich gefördert zu werden. Endlich jedoch ist es durch die Anweisung meines Herrn Collegen für Chemie, Prof. Geuther, gelungen, das Ziel zu erreichen und die Sache dürfte wichtig genug erscheinen, um das Verfahren nicht mit Stillschweigen zu übergehen.

In einem dünnen Porzellanschälchen wird über einer Spiritusflamme Essig erwärmt, das Bleistück hinein gethan, so dass es ganz von der Flüssigkeit bedeckt und dadurch von der Luft völlig abgeschlossen bleibt. Essig greift Blei nicht an. Indem er bis zum Sieden erhitzt wird, steigen Bläschen vom Metall auf und nach und nach lösen sich dabei die erdigen Stoffe ab und setzen sich als schmutziger Bodensatz nieder. Man hat sich wohl zu hüten, dass irgendwie Eisen oder mit Politur u. dgl. versehene Gegenstände mit der Flüssigkeit in Berührung kommen. Am besten bedient man sich deshalb zum Umrühren eines Glasstäbchens. Ist die Inschrift deutlich genug erkennbar geworden, so spült man das Stück wiederholt in reinem Wasser ab, um die Essigsäure zu entfernen und trocknet es mit Fliesspapier reinlich ab. — Auf diese Weise ist es gelungen, die Inschriften, von denen kaum einige Wörter kennbar waren, ziemlich vollständig bloss zu legen. [1]) Wo aber die Buchstaben zu verschliffen waren, hat etliche Male eine photographische Aufnahme sie wieder hervortreten lassen.

Wir wenden uns zu den einzelnen Stücken.

a. Aus der Zeit des 'abbasidischen Khalifen Almu'tamid 'ala-Allah's

stammen fünf unserer Siegel, nämlich vom J. 257 das früheste und das jüngste mit einem Datum versehene aus dem Jahre 265 d. Hedschr. Sie bieten die umfänglichsten, am besten erhaltenen und sich gegenseitig erläuternden Legenden. Sowohl im Inhalte wie den Sprachwendungen berühren sie sich vielfach mit den 'abbasidischen Münz-Inschriften, nur wird kein Ortsdatum d. h. kein Ort, von wo das betreffende Document ausging, auf den Siegeln genannt, dagegen einige Male die Landschaft, wohin es adressirt war. — Der Schriftductus ist ein reines, nettes Kufisch.

In den ausführlichsten Inschriften beginnt, wie auf den Münzen, das بسم الله, dann folgt eine Segens- oder Grussformel, hiernach

1) In der Ztschr. d. DMG. 1865 hat jüngst Hr. Mordtmann beiläufig erwähnt, dass eine Pehlewi-Legende unter dem glühenden Eisen weiter lesbar geworden sey. Gewiss wäre manchem Anderen wie mir erwünscht, über dieses Verfahren nähere Auskunft zu erhalten. Nicht minder auch über das neuerfundene Verfahren von Münzabdrücken, vgl. diese Ztschr. XIX. S. 679.

der Name des Khalifen mit seinem Titel oder einer Wunschformel, ferner der Eigenname eines Emir, eingeleitet, wiederum wie oft auf den Münzen, durch مما امر به oder nur امر به, und das Zeitdatum in Zahlworten. — Leider sind uns aus der Stadt Hamadan keine gleichzeitigen Münzen Almu'tamid's erhalten: sie würden uns ohne Zweifel zur Aufhellung der historischen Verhältnisse eine gute und recht nothwendige Beihülfe gewährt haben. — Ich versuche zunächst die Texte zu constituiren.[1]

No. 1. „Dans cette légende très-difficile à lire, je n'ai réussi à dechiffrer que بسم الله et المعتمد على الله امير المومنين". Bartholom. — Die Abbildung in $3^1{}_5$ Vergrösserung. — Durch das beschriebene Reinigungs-Verfahren ist zwar die Inschrift vollständig bloss gelegt worden, dennoch würde die folgende Textconstituirung kaum zu ermöglichen gewesen sein, wenn die andern Siegel nicht mit vorgelegen hätten. Der Stempelschneider wollte die Legende zu einem Sechseck gestalten und hat darum die Worte sich nicht continua serie folgen lassen, sondern Zeilen, Wörter und Buchstaben mannichfach umgebogen, hie und da abgebrochen und unter einander gesetzt, auch, um in dem kleinen Raume die verhältnissmässig grosse Legende unterzubringen, sogar nur einzelne Buchstaben an offenen Stellen zerstreut. Und es ist in der That bewunderungswürdig, wie viel er dadurch geleistet hat; freilich zugleich auch darin, dem Leser Schwierigkeiten zu bereiten, die durch den Verschliff mancher Buchstaben noch gemehrt sind.

Um sich in dem Wirrsale der Zeichen zurecht zu finden, hat man das Siegel so vorzunehmen, dass das leicht erkennbar بسم الله oben zur Rechten steht; man folgt dann nach links auf- und abwärts; hier ist zuletzt كة ganz deutlich, welches nach den Paralleltexten der anderen Siegel mit den vorigen Elementen, die nur schwach durchschimmern, ein بركة ergibt. Die beiden Seiten dieser Spitze zusammen lauten nach sorgfältigster Prüfung لله البركة. Von da läuft der Text immer am äussern Rande fort zu der Spitze links, zunächst in gleicher Linie mit dem بسم الله, mit einem Worte weiter, dessen Ermittelung in allen vier sich erläuternden Texten am schwierigsten ist. Erst durch die Photographie

---

1 Die auf der Tafel beigefügten Abbildungen, theils in vergrössertem Massstabe, theils in Originalgrösse, habe ich mittelst eines von Hagenow'schen Dikatopter angefertigt. Meines Wissens habe ich dieses für solchen Zweck ganz vortreffliche Instrument zum ersten Male hierzu angewendet. Selbst wer des Zeichnens unkundig ist, kann mit diesem Instrument, ganz mechanisch, treue Abbildungen in beliebiger Grösse herstellen. Mein Instrument hat der hiesige Hof- und Universitäts-Mechanicus Zeiss construirt. Die Buchstaben auf den Originalen sind so klein und theilweise so verwischt — ungleich mehr als in den Abbildungen —, dass kein Zeichner im Stande gewesen wäre, sie zu reproduciren.

wurde erkennbar, dass auf unserer Vorlage حـ mit einer kaum wahrnehmbaren Zacke davor beginnt, welche an die Spitze des ا von dem unter كـه stehenden مـا stosst und ل repräsentirt. Die folgenden Elemente sind an unserem Exemplare wegen des Randeinschnittes unvollständig, durch die Paralleltexte aber als لمد erwiesen. So ergiebt sich لحـلمد. — An der äussersten Spitze des Winkels ragt nach links eine Zacke schief auf; es ist ein ا, welches mit dem darunter stehenden لكـر zusammengehort und nach der Amphibolie des kufischen كـ sowohl الكر wie الذكر darstellen kann. Nach den Paralleltexten gehört dazu noch ein ح. Man findet es, wenn man der Linie folgt, welche der Stempelschneider vom untern Ende des ر unter dem links folgenden و hinweg zu einer schiefen Zacke zog, die eben jenes ح ausdruckt. So ergiebt sich das in den andern Texten deutliche الكرح oder الذكرح oder auch الكرح (الذرح). — An das ر schliesst sich unten, eine neue Zeile bildend, او, mit dem ا in rechtem Winkel folgt لمر. Dreht man nun das Bild von links nach rechts, so findet man, aber nur bei gunstigster Beleuchtung, gerade unter der Spitze des ubergeklappten Randes die Figur des kufischen ح. Durch die Parallelen ist das Wort المرح (البرح) ausser Zweifel. Nach einer kleinen Wendung des Bildes von rechts nach links liest man am Rande aufwärts im Winkel المع und an der linken Seite abwarts تمد, also المعتمد. — Im Winkel, den dieser Name einschliesst, steht ein كـ d. i. د, zu dem Eigennamen دلف gehorig, der weiter unten dem Texte einzuordnen ist. Die beiden Seiten der links folgenden Sternspitze füllen على الله und امير المو; in der Zeile unter Letzterem steht منين اعزه, wozu das im rechten Winkel daran stossende الله gehört, unter dem Ende des الله بسم.

Mit grossem Geschick hat der Stempelschneider nicht blos die Sternform arrangirt, sondern zudem noch die Elemente بسم الله — على الله; dann لمر — لكر, ferner على الله — ح und امير المو so geordnet, dass sie so ziemlich ein Quadrat bilden, das einen Theil des ubrigen Textes einrahmt; das Ende des Restes aber macht dann wieder innen noch ein kleineres Rechteck.

Der zweite Haupttheil der Legende fängt in der obersten Spitze unter كـه mit مما an; links schliesst sich امر an, wozu in der folgenden Zeile, einen rechten Winkel mit اعزه bildend, به gehort, ein Zug, der wie بو aussieht. Der bogige Ausgang ist der Schweif des ع vom daneben stehenden سبع. Auf به folgt das im Contexte spater gehörige سنة und الامير in gleicher Linie; nur der

letzte Buchstabe ر ist in rechtem Winkel umgebogen. Folgt man durch eine Wendung des Bildes von links nach rechts dieser Weisung des Künstlers, so ersieht man sogleich unter dem ر das Wort عبد und darunter العزيز. Hieran schliesst sich in gleicher Linie بن, dann das schon erwähnte einzelne ك d. i. د zu dem nach dem Paralleltexte der folgenden Nummer noch die zwei Elemente لف gehören, deren fast ganz verwischte Spuren sich nur unter günstigster Beleuchtung in dem Zwischenraume über ...ز بن links neben عبد entdecken lassen.

Nun ist die Jahrzahl noch übrig und eine einzelne Gruppe aus zwei Elementen. Jene beginnt in gleicher Linie vor dem الامير mit سنة, dem jenes بو vorangeht. Daran, vorn an به (دو) stösst im rechten Winkel von unten heraufkommend, das Wort سبع, gegenüber unter العزيز folgt خمسين, zu einem Winkel umgebogen und mit einem dicken Puncte über der mittlern Zacke des س. Endlich hierunter, in der Mitte des innersten kleinen Quarré's, ما d. i. offenbar der Anfang von مايتين, dessen fehlende vier letzte Zacken gewonnen werden, wenn die letzten in خمسين von dem Puncte an noch ein zweites Mal mit gelesen werden. — Zuletzt ist noch in der Spitze zur Rechten unter بسم und über الو die ganz deutliche Gruppe دح nicht zu übersehen, welche nirgends als Bestandtheil eines andern Wortes eingefügt werden kann, sondern für sich allein genommen werden muss.

Nach solcher graphischer Analyse ergibt sich folgender Text:

بسم الله لله البركة خالمة الكرح (oder الدرح) والمرح المعتمد

على الله امير المومنين اعزه الله

مما امر به الامير عبد العزيز بن دلف سنة سبع خمسين ما[يتين] دح

No. 2. — Die Legende war, die Jahrzahl ausgenommen, völlig unkennbar, ist aber durch die beschriebene Reinigungsmethode vollständig lesbar geworden und bietet von allen den am besten erhaltenen Text. Die Form des Siegels ist ein Dreieck, innerhalb dessen die Legende ein ebensolches äusseres und ein inneres Dreieck bildet. — Vgl. d. Abb. in 4facher Vergrösserung. —

Aeusseres: بسم الله بركة خالمة الكرح
والمرح من سنة تسع
وخمسين وميتين ما

inneres: امر به عبد العز
يز بن دلف
اعزه الله

Ueber das erste Element des vierten Wortes, welches ich حالمه wiedergebe, kann man beim ersten Anblick zweifelhaft seyn, ob es nicht etwa د (ڌ, ڎ u. s. w.), oder wohl auch ein ذ (ڈ) sey: in zweien der andern Inschriften ist gerade dieser Buchstabe defect. Aber das photographische Bild von No. 1. brachte das ح ganz deutlich zum Vorschein und noch entspricht die Figur des خ in خمسين auf unserer No. 2. der in Frage stehenden so wohl, dass ich die Lesung حالمه für die einzig zulässige erachte — In dem Worte الكرج [oder الدرج] entbehrt das ر seiner Verlängerung unter die Grundlinie, so dass es für ein ا gehalten werden könnte. — Der Zehner des Zahlworts, statt dessen Herr General von Bartholomäi تسعين las, ist durch die Reinigung als خمسين ganz deutlich geworden; nur dieser stimmt auch geschichtlich zu dem hier genannten 'Abd-ul-Aziz. — An der Schreibung ميتين st. مايتين kann kein Anstoss genommen werden, da sie sich ebenso auf Münzen aus dieser Zeit findet; z. B. aus Damascus a. 213 bei Tornberg Numi cufic. S. 81. No. 322., vom J. 208 bei Marsden I. S. 52, vgl. dazu S. 53 und No. LI. S. 51 vom J. 207., und öfters auf Samaniden-Münzen, siehe Fraehn Rec. Ind. S. 731. — Endlich sei noch der verhältnissmassig sehr grosse Kopf des ف in dem Vaternamen دلف bemerkt.

No. 3. — „Légende disposée en carré. بسم الله مما امر به [من ?] امير [?] عبد العزيز Au centre des vestiges d'une courte légende effacée. Je crois que ce Abdelaziz doit être le père de l'Ahmed mentionné sur le sceau de l'an 265.“ — Bartholm. — Vgl. d. Abbild. in der Grösse des Originals. — Aus der nachfolgenden historischen Erörterung wird die Richtigkeit des vom Hrn. General angenommenen Verwandtschaftsverhältnisses weiter erhellen. — Im Texte verdient die Lesung امير oder vielmehr الامير entschieden den Vorzug vor dem من; denn die Elemente مير sind deutlich, diesen geht ein لا vorher und davor erscheint noch der untere Theil eines ا. Das ... ر به ist weggebrochen.

No. 4. — Vgl. die Abbild. in 3½fachér Vergrösserung. — Indem wir mit dieser Nummer in die Zeit eines nachfolgenden Emir gelangen, erscheint auch hier und auf der folgenden eine andere Siegelform, die runde. Die Inschrift macht zwei concentrische Kreise. In der Mitte ein Sechseck, das sogenannte Siegel Salomonis. Wie der ersten Nummer auch eine solche sechseckige Gestalt gegeben war, scheint sie eine besondere Bedeutung gehabt zu haben

Aeusserer Kreis: بسم الله بركة حالمه الكرج والدرج المعتمد على الله امير المومنين

innerer: مما امر احمد امير (بن) عبد العزيز سنة ثلث و.. سمن ومادـن

Die in ( ) eingeschlossenen Elemente sind durch eine Einkerbung vom Einschnitte des Fadens defect; der Raum reicht aber gerade für das Supplement aus. Das و zu Anfang der Legende steigt, wie auch anderwärts in dieser Formel, höher auf, wie ein Elif. — Lange habe ich über den Namen احمد geschwankt, obgleich von Hrn. v. Bartholomäi in der Enveloppe ausser dem Namen und Titel des Khalifen noch احمد بن عبد العزيز سنة.... angemerkt war. Die zwei mittlern Buchstaben sind ganz zusammengequetscht, ا aber ist deutlich und د noch einigermassen erkennbar. Mein Bedenken ward gehoben, als ich auf dem folgenden Siegel aus den nächsten Jahren einen Ahmed, Sohn des Abd-ul-Aziz, und diesen auch in der Geschichte dieser Zeit wieder fand. — Aber auf das احمد folgt nicht blos بن, wie Hr. von Bartholomäi las, sondern durch die Reinigung ist امير deutlich genug zum Vorschein gekommen und dazu noch die Jahrzahl. Im Zehner ستين sowohl, wie in dem مايتين fehlt, wohl aus Mangel an Raum, eine Zacke, wie ähnliche Verstümmelungen der Jahrzahlen auf Münzen nicht gar selten sind, vgl. Frähn Recens. Ind. S. 739; ebenso ماتين in der Unterschrift des unserem Siegel fast gleichzeitigen Cod. Abu-Obaid's Garib-al-hadît s. Ztschr. d. DMG. XVIII. 4. S. 786, und das ganz entsprechende مادن auf einer Münze desselben al-Mu'tamid, um dieselbe Zeit a. 259 in Armînia geschlagen, Seconde lettre de M. le Général de Bartholm. à M. Soret S. 9. No. 7.

No. 5. — Vgl. d. Abbild. in $3\frac{4}{5}$ Vergrösserung. — Dieselbe runde Form und zwei Inschriften-Kreise mit dem Siegel Salomo's in der Mitte, wie auf der vorigen No. Die Legende dieses Stücks war vor dem ersten Reinigungsversuche deutlicher als jetzt, und ist zu einem grossen Theile schon vom Hrn. v. Bartholomäi richtig gelesen worden; durch die Fadeneinschnitte aber an zwei Stellen defect.

Aeusserer Kreis: بركة [ح]انيد الكرج و[البر]ج المعتمد على الله امير المومنين ..... الا

innerer: مير احمد بن عبد العزيز سنة خمس و[سـ]تين ومايتين

Die Einkerbungen, welche den aussern Textring defect machen, treffen auf der einen Seite das leicht und sicher zu ergänzende البرج; auf der andern kann die Vervollständigung zweifelhafter scheinen. Indem zwischen المومنين und dem scheinbar sich an einander schliessenden الا بركة ein Stück ausgebrochen ist, ist vielfache Versuchung zu Fehlgriffen gegeben. Erst als ich ermittelt

hatte, dass im innern Kreise unmittelbar unter jenem لا ein عمر, nicht من steht, wie Hr. Barth. meinte, war auch festgestellt, dass das لا den Schluss der äussern Legende mache, und von بركة zu trennen, dagegen mit dem darunter stehenden مير, also als الامير zu verbinden sei. Den Anfang des innern Kreises giebt das مير, wie die Legende des ausseren mit بركة beginnt. Vor diesem kann kein بسم الله als Eingangsformel vorhergegangen sein, weil sonst لا nicht unmittelbar vor dem بركة hergehen konnte. Was zwischen لا und المومنين fehlt, das kann nur entweder eine Segensformel für den vorgenannten Khalifen, wie اعزه الله vgl. No. 1., oder die Einleitungsformel مما امر به vgl. No 1. 3. 4. für den folgenden Emirnamen gewesen sein. —

Ich wende mich nun zu einigen sprachlichen Bemerkungen über die fünf Texte, lasse dabei aber vorerst die Stelle خالصة الخرج والبرج ausser Betracht, weil ihre Erklärung mit den geschichtlichen Verhältnissen im engsten Zusammenhange steht, von denen erst nachher die Rede sein wird.

Das بركة auf No. 2. und 5., auf No. 1 البركة mit einem höchst wahrscheinlich vorhergehenden لله, erscheint auch auf Münzen sehr oft in Segensformeln. Ibn Khaldun berichtet (de Sacy Chrest. ar. II. S. ۲۹), die ältesten arabischen Münzen des Muss'ab in Iraq hätten auf der einen Seite das Wort بركة Segen, auf der andern den Namen Gottes (اسم الله) getragen [1]. — Edrisiden-Münzen aus den Jahren 173—76 in Frähn Rec. S. 10*** — 12*** bieten بركة من الله, andere ebendas. S. 33. 12* dasselbe بركة mit لـ, بركة لهرون, بركة لموسى, ebenso zu Anfange einer Spiegelinschrift bei Reinaud Monum. musulm. II. S. 379: بركة ويمن وسرور لصاحبه, und ebendaselbst I. S. 11 لم يزل في بركة وسرور. Bei Ibn Jubair (Travels) ist das عرّفنا الله البركة oder بيمنه وبركته sehr geläufig; vgl. auch in Arnold Chrest. ar. S. 125 امضوا على بركة الله und im Eingange von Briefen noch aus neuester Zeit: عليك رحمة

[1] Wenn de Sacy in der Note 20 S. 294 f. dazu bemerkt, dass Maqrizi (Traité des monnaies musulm. S. 17) zwar dieselben Münzen des Muss'ab erwähne, aber die Legende nicht angebe, so ist eine andere Stelle des Maqrizi (Tractatus de legalibus Arab. ponderib. ed. Tychsen S. 57) übersehen, wo er noch genauer als Ibn Khaldun berichtet, jene Münzen vom Jahre 70 wären nach chosroischem Typus geprägt gewesen, mit بركة من جانب und الله من جانب. Die Legende war also بركة الله Segen oder Gedeihen von Gott, nicht بركة اسم الله.

وبركة الله Journ. asiat. 1847. I. S. 458. Dagegen wurde hier nicht zur Vergleichung kommen können das auf Abbasidenmünzen des zweiten Jahrhunderts hie und da erscheinende und ausser Verbindung mit dem übrigen Texte stehende بركة und مبارك, wenn es nach Meier (Zeitschr. d. DMG. XVIII. S. 760) auf reichliches Gewicht geht, wofür der Wechsel mit عدل geltend gemacht wird. — In allen den vorher von mir angezogenen Stellen sind mit بركة Segnungen gemeint, die von Gott den Menschen erwiesen werden, wie auch das hebr. בְּרָכָה nur von diesen gebraucht wird; nicht etwa auch Lobpreisungen von Seiten des Menschen für Gott. Sonach wird es auch in unseren Siegelinschriften nur in jenem Sinne gefasst werden dürfen: es bedeutet nach Zamakhschari (Lexic. arab. pers. ed. Wetzst. S. 288): خداى بسيار خير كناد ترا Gott gebe dir viel Glück! und construirt sich in diesem Sinne mit على, في und ل. Es entspricht der auf tatarischen Münzen vorkommenden Formel: قوتلوغ بولسون quod bene vertat! (vgl. Fraehn Numi kufic. S. 43) und der modernen Thaler-Randschrift: Gott segne Sachsen! u. dgl. — Auf unseren Siegeln kommt es in dreifacher Weise vor, 1) لله البركة لخالد Gotte ist der Segen für ..... 2) بركة خالد und 3) بركة الكرج. In den beiden letzten Fällen drückt der stat. constr. die die Einwirkung der Handlung auf das Object aus und hat in der That nach der Ansicht der arabischen Grammatiker die Kraft der Präposition لِ. de Sacy Gramm. ar. II, S. 48. —

Im Texte von No. 2. fällt die Präposition من vor سنة auf, weil sowohl in unseren anderen Legenden, wie auch sonst, der blosse Accusativ, oder wie auf den ältern omajjadischen Münzen في سنة das Gewöhnliche ist. Die temporellen Formeln wie من الغد morgen oder wenn من vor سنة, aber mit einem vorhergehenden Monatsnamen oder في شهور steht, können natürlich in keinen Vergleich kommen. من zeigt vielmehr in der Siegellegende den temporellen Ausgang (لابتداء), den Zeitpunct an, von dem an, seit welchem das Siegel gebraucht wurde, wobei ein noch weiterer Gebrauch über das genannte Jahr hinaus nicht ausgeschlossen wird. Es mag von der sonst gebräuchlichen Zeitbestimmung abgegangen worden sein, um eine alljährliche Herstellung eines neuen Siegels zu ersparen. — Zwischen den Zahlwörtern fehlt auf No. 1. zweimal die Copula, wahrscheinlich wegen Mangels an Raum. Die Münzen bieten dazu viele Analogien. So steht, um nur ein Beispiel anzuführen, auf einer der Hulaguiden aus Qaswin a. 697 سبع

تسعين ستمائة; s. Troisième lettr. de M. le Génér. de Bartholomäi à Soret S. 47. 52. 63., Fraehn Rec. S. 739. —

Die mehrmals auf unseren Siegeln vorkommende Formel مما أمر به, auch أمر به, oder مما أمر, مما أمر به, selbst nur أمر begegnet uns nicht bloss hunderte von Malen auf den Münzen, sondern auch an Baudenkmalern u. dgl.; z. B. an der Moschee von Cordova bei dem Namen des Almostanser-billah أمر بعمله, während dem Namen seines Kanzlers Dscha'far, den er mit der Ausführung beauftragt hatte, die andere Formel على أيدي vorgesetzt ist. Ebenso liess Idris ben Abdallah an einer von ihm erbauten Moscheekanzel die Aufschrift anbringen: هذا ما أمر به الإمام ادريس Annal. reg. Maurit. ed. Tornb. S. ٨ u. ٣٣ mit على يد. Wenn noch im J. 1839 (Journ. asiat. VII. S. 348 f.) eine Missdeutung der fraglichen Formel ausfuhrlich zu widerlegen war, so ist jetzt allgemein anerkannt, dass من partitiv steht und der folgende Eigenname den nennt, welcher, bei Münzen, die Emission dieses Geldes angeordnet hat. Ist es ein Präfect, so thut er es unter Autorität des oft noch mit genannten Khalifen, vgl. mein Handb. z. morgenl. Münzkunde S. 51 f. Nach solcher Analogie ist auf unserem ersten Siegel Abd-ul-Aziz als der Emir bezeichnet, welcher als Beamter des Almu'tamid die mit diesem Siegel versehene Ordonnanz als eine unter den ubrigen von ihm ausgehenden erlassen hat Dasselbe gilt von seinem Sohne Ahmed auf No. 4. und 5. —

Die grösste Ueberraschung bereitete mir das am Ende des Textes No. 1. vorkommeede بخ. Die beiden Elemente sind auf dem Originale völlig deutlich, sie sind gesondert gestellt, und konnen nirgends in den Context eingefugt werden, der ohne sie vollständige Worter und Sinn hat. Wer mit dem kufischen Schriftductus vertraut ist, muss zugestehen, dass es dieselben Elemente sind, wie jene auf den abbasidischen u. a. Munzen so häufige Nota بخ, welche seit nun zwanzig Jahren, seitdem ich sie, gegensätzlich zu dem Glück auf! oder Salus! Heil! Frähn's (dessen Beiträge z. muhamm. Mzkde. S. 5), auf die Richtigkeit der Münzstücke deutete, Gegenstand wiederholter ausführlicher Discussionen gewesen ist. Es trifft in der That wundersam, dass eben in dem Momente, da Hr. Prof. Tornberg die Erörterung daruber in unserer Ztschr. XIX. S. 626. gegen Hrn. Prof. E. Meier wieder aufgenommen hat, das problematische Wort zum ersten Male auf einer anderen Art von Denkmalern, in der Inschrift eines Staatssiegels vor Augen tritt. Ich hoffe, wir kommen dem Verständniss dadurch einen Schritt näher.

Lassen wir die abenteuerliche Deutung Erdmann's (Zeitschrift d. DMG. IX. 3. S. 606 f.) als einer talismanischen Abkürzung bei

Seite, so steht die Controverse heute noch also: Ist das بخ auf den Münzen ein Werthzeichen oder ein Ausruf der Beglückwünschung, der Bewunderung, ein Euge! Bei Frähn blieb dies Letztere noch ohne irgend eine Adresse, man wusste nicht, wem der Glückwunsch gelten sollte. Hr. Tornberg, welcher früher selbst der erstern Ansicht beistimmte, vermuthet jetzt, die Bakh-Münzen seyen dazu geprägt worden, um glückliche Feldherrn, berühmte Dichter und andere ausgezeichnete Männer und Günstlinge in feierlicher Audienz vor dem Khalifen und anderen Fürsten damit zu überschütten. Diesen Ausgezeichneten gelte also das بخ.

Ich unterlasse es, alle die Gründe zu wiederholen, welche für eine Beziehung des fraglichen Wortes auf eine Legalisirung der solche Nota tragenden Prägen sprechen; sie sind in meinem Handb. z. morgenl. Münzkunde S. 29 ff. 44 ff. 54 ff. und mehreren Aufsätzen unserer Zeitschr. IX. 3. S. 606 ff. 4. S. 832 ff. ausführlich und eingehend dargelegt. Nachdem ich sie nochmals geprüft habe, finde ich sie auch heute noch so gewichtig, dass ich dabei, nur mit einer Modification, zu welcher das Vorkommen des بخ in unserer Siegelinschrift veranlasst, beharren muss. Fest steht und allgemein anerkannt ist, dass 1. einzelne Wörter auf dem muhammedanischen, insonderheit abbasidischen Gelde, und zwar vorzüglich Silbergelde vorkommen, die auf den Werthgehalt oder die Coursfähigkeit gehen und nicht anders gedeutet werden können. Herr Tornberg selbst hat die Zahl derselben durch das حرف in dem Sinne „commercio destinatum" um eines vermehrt. Diese Wörtchen stehen auf den Münzen zumeist auf derselben Stelle, welche auf anderen Stücken das بخ oder بخ بخ einnimmt. 2. Die arabischen Historiker, welche von dem Münzwesen handeln, berichten insgesammt von öfteren Veränderungen der Münzen zum Bessern und Schlechtern, und ich habe nachgewiesen, dass in gewissen Fällen das بخ jenen Nachrichten entsprechend, auf den gleichzeitigen Münzen erscheint. 3. Hat der türkische Uebersetzer des Qamus — eine Nachweisung, die wir Hrn. Prof. Fleischer verdanken (Zeitschr. d. DMG. IX. 3. S. 612.) — über das درهم بخّي bemerkt, es bedeute, dass jeder, der diese Drachmen sieht, weil sie sehr rein und gut sind, بخ بخ sagt. — Anlangend die Haupt- und einzige Instanz, welche über die Richtigkeit jener Erklärung wohl Bedenken erregen kann, die Thatsache nämlich, dass die Bakh-Münzen nicht durchweg vollwichtiger oder feineren Gehaltes sind als die unbezeichneten, so ist schon früher von mir diese Thatsache nicht nur hervorgehoben, sondern auch eine Reihe von Fällen bezeichnet worden, warum nichtsdestoweniger in manchen Münzhöfen und gewissen Zeiten ein besonderes und ausdrückliches Zeichen voller

Gültigkeit noch beliebt werden konnte. Das بخ, bemerkte ich, hat nur eine relative Geltung. — Ich bin darin ganz mit Herrn Tornberg einverstanden, dass auch schlechtem Gelde einmal eine Legalisirungsnote aufgeprägt werden konnte, eben um es coursfähig zu machen. Wäre der blosse Münzstempel immer als genügend für die Gültigkeit betrachtet worden, so durfte überhaupt gar keine derartige, auf Werthgeltung bezügliche Note vorkommen. Diese aber lassen sich nun einmal nicht ganz in Abrede stellen und somit bleibt auch die Möglichkeit gegeben, dass in dem بخ eine solche enthalten sei.

Ich muss hier noch einer wichtigen Stelle des Ibn Khaldun in seinem Exposé über die سكة in de Sacy Chrest. ar. II. ۴۰۸ Erwähnung thun. „Es giebt, sagt er, rücksichtlich der Schmelzung und der Reinheit des Geldes keine feste Satzung, sondern die Bestimmung beruht auf einer Uebereinkunft. Und wenn die Bewohner einer Gegend über eine Bestimmung des Reingehaltes übereingekommen sind, so bleiben sie dabei und nennen das Richtscheit (اماما) und Unterscheidungsmarke (عيارا), wonach sie als der Norm ihre Münzen prüfen und je nachdem sie ihr entsprechen (بمماثلته), dieselben sortiren; wenn etwas daran fehlt, ist sie schlecht.“ — Wir würden, wenn das nicht sonst schon hinlänglich bekannt wäre, hieraus und weiter aus den Mittheilungen desselben Ibn Khaldun über eine Münzüberwachung als ein besonderes Amt ersehen, dass viel schlechtes Geld in Umlauf gewesen ist, welches nicht blos von falschmünzenden Privatleuten, sondern auch aus den Münzhöfen einzelner Provinzgouverneure ausgehen konnte. Im Gegensatz dazu wurden also Normalstücke ausgegeben — daher der دينار امامى Nowairi's in de Sacy Chrest. ar. I. S. 248 — an denen man das im Umlauf befindliche Geld prüfen konnte. Es hat neben jenen Normalprägen andere gegeben, die ihnen entsprachen und noch andere, schlechte. Natürlich mussten die normalen auch ein Kennzeichen tragen, woran sie als solche zu erkennen waren, und was liegt da näher als in dem بخ, einer Interjection des Lobes, eine dieser Noten zu finden? — Blicken wir auf unsere modernen Zustände, so laufen geränderte und ungeränderte Louisdore um; ist man über die Richtigkeit eines der letzteren in Zweifel, so wird er mit einem geränderten auf die Wage gelegt. Dies auf die Dirhems übergetragen, ergiebt sich die Bestimmung und Zweckmässigkeit der Ausmünzung von Bakh-Münzen sehr einleuchtend.

Rücksichtlich des Sprachgebrauchs kann ich die angeregten Bedenken nicht theilen. Wenn Zamakhschari im Lexic. arab. pers. S. ۸۴ das بخ بخ erklärt احسنت كوبند رضا وقت در نيكا نيكا, احسنت, so dürfen wir dieses als Partikel oder Adverbium bene, probe, mit oder ohne die naheliegende Supplirung eines Verbal-

begriffs nur auf das Münzstück beziehen, welches die Nota trägt, und der Sinn ist ebenso correct wie deutlich ausgesprochen. Die Wahl aber gerade dieses sonst selten vorkommenden بخ für Münzaufschriften scheint mir mit der Geschichte des arabischen Münzwesens zusammen zuhängen.

Schon Maqrizi wie andere arabische Historiker berichten, dass die Araber, bevor sie selbst münzten, sich der persischen Silber- und der griechischen Goldmünzen bedienten und durch die neueren so ergebnissreichen Arbeiten über die Pehlewi-Münzen ist uns der Zusammenhang des sasanidischen Münzwesens mit dem muhammedanischen bis in die Details vor Augen gestellt worden. Wir kennen eine beträchtliche Zahl von Münzhöfen, worin Jahrhunderte lang unter den Sasaniden, wie nachher unter den Khalifen und deren Statthaltern vorzugsweise Silbergeld geschlagen wurde. Auf jenen Sasaniden-Münzen findet sich seit Schapur II (308—380 n. Chr.), gerade in einer Zeit, als sich der Gehalt auffallend verschlechterte, das Wort rast (راست) und rasti (راستی) recht, richtig, ächt auf dem Revers sehr häufig, woneben gleichzeitig andere Prägen ohne solche Nota umliefen. Die Uebereinstimmung mit dem بخ zeigt sich auch darin, dass jenes rast auf den Goldmünzen sehr selten erscheint. Somit ist dargethan, 1) dass bei einem mit dem altarabischen in Zusammenhang stehenden Münzwesen zu gewissen Zeiten dem legalisirenden Stempel des Münzherrn doch noch eine auf die Legalisirung bezügliche Nota beigefügt worden, 2) dass trotz derselben die damit versehenen Stücke keineswegs an Gewicht schwerer oder feinern Gehaltes sind; genug, dass dieselben Erscheinungen uns wie bei den Bakh-Münzen begegnen. Wenn nun die Beziehung des rast auf die Richtigkeit oder Gültigkeit der Münze immerhin die nächste und zusagendste ist, so scheinen mir auch die Einwendungen gegen eine entsprechende Bedeutung des بخ wegen des nicht schwerern Gewichts oder nicht feinern Gehalts unzutreffend zu sein. Da die Ausmünzung von Dirhems nach persischem Typus in arabischen Münzhöfen bis an die Zeit, da das بخ aufkam, heranreicht, wie es durch zwei merkwürdige Suleiman-Münzen u. a. bezeugt wird, welche das Brustbild des Ispehbeds, statt des Gesichts aber ein verschobenes Viereck und in dessen Mitte بخ tragen (s. Dorn's Neue Ansicht. in der Pehlw.-Münzk. S. 451. Not. 11), so ist sehr begreiflich, dass solche Herkömmlichkeiten, wie eine Legalisirungsnota, von dem sasanidischen auf das muhammedanische Geld übergingen. Selbst fremde Wörter sind mit dem Gebrauche der Münzen häufig in andere Sprachen übertragen worden, und so erscheint es mir immer noch annehmbarer, das auch im Persischen vorhandene بخ und به als interjectio laudantis et approbantis für ein ursprünglich persisches, gerade im Geldverkehr häufig von den Arabern ge-

hörtes und aufgenommenes Wort zu betrachten, als es mit Hrn. Prof. Meier dem Arabischen wie ein von Anfang an ihm gehöriges zu vindiciren.

Ein solcher Ausruf der Approbation, der **Wortbedeutung** nach **gut! gut!** kann auf Münzen aber einen doppelten **Sinn** haben, sich sowohl auf Gewichts- und Feingehalt beziehen, wie auf Gültigkeit, Richtigkeit nach der zeitweiligen momentanen Bestimmung des Münzherrn. Nahm ich es früher nur in dem ersten Sinn — und die Erklärung des türkischen Qamus zeigt, dass nicht gänzlich davon abzusehen ist —, so belehrt uns nun das Vorkommen dieses بخ auch in der Siegellegende, dass es auch in dem zweiten Sinne angewendet wurde. Denn was anderes könnte auf einem einer Urkunde angehängten Siegel ein **gut!** anderes besagen, als **richtig! gültig!** — An einen Segenswunsch kann nicht gedacht werden im gegebenen Falle, denn dieser ist schon zu Anfange der Inschrift in dem بركة gegeben; an einen Ausdruck des Lobes oder der Bewunderung für eine Person auch nicht, man wusste nicht für welche? Dass es hier nicht auf Schrot und Korn des Metalls gehen könne, ist eben so klar, wie dass eine Verwendung des Bakh-Siegels zu einer ehrenvollen Ueberschüttung einer Genossenschaft nicht passt [1]). Es bleibt nichts übrig, als ein **richtig! gültig!** — Man kann sagen, so sei es überflüssig. Dasselbe würde man auch gegen das صحّ einwenden können, welches auf den Firmans und allen Ausfertigungen der ottomanischen Pforte steht, obgleich das oben stehende Tughra oder beigefügte Siegel die Aechtheit des Documents garantirt, und ebenso gegen das صحّ است auf persischen Erlassen (vgl. Persien von Polak. I. S. 286), aber diese Noten stehen doch da. Sonach fasse ich meine Ansicht über das vielbestrittene بخ dahin schliesslich zusammen, dass es auf den Münzen wie auf unserem Siegel, auf welches es wohl nur wegen der sonstigen ähnlichen Anlage dieser mit jenen gekommen ist, als Legalisirungs-Nota steht.

Ich wende mich nun zu dem schwierigsten Theile in vier unserer Texte, zu den auf بركة nächstfolgenden Worten. Es ist unerlässlich, zuvor die geschichtlichen Verhältnisse zu constatiren, soweit sie sich übrigens aus den Texten und den historischen Annalen nachweisen lassen.

Aus dem dreiundzwanzigjährigen Zeitraume der Regierung Al-mu'tamid's von 256—279 d. H. (892,3 Chr.) wird uns durch die

1) Um die Entstehung der Bakh-Münzen aus einer solchen Ceremonie zu begreifen, würde ich eine nähere geschichtliche Erörterung darüber wünschen, aus der sich entnehmen liesse, ob sie so häufig vorgekommen sei, dass sich die Menge der vorhandenen Bakh-Stücke aus den verschiedensten Städten und in Reihen von Jahren hinter einander damit vereinigen lässt.

Data der Legenden die achtjährige Periode zwischen 257 und 265 abgegrenzt. Innerhalb derselben werden als die Emire, welche die Befehle erliessen, denen diese Siegel angefügt waren, عبد العزيز بن دلف in den Jahren 257 und 259 auf No. 1—3, dann أحمد als Emir eines ابن عبد العزيز auf No. 4 vom J. 263, und nochmals Ahmed selbst als ابن عبد العزيز im J. 265 auf No. 5. genannt. — Man kann nicht zweifeln, dass dieser Vater des Ahmed und der Sohn des Dulaf eine und dieselbe Person sind. Wir haben sonach drei Glieder einer Generation vor uns: Dulaf, Abd-ul-Aziz, Ahmed, die sich höher hinauf an eine bekannte Persönlichkeit, Abu Dulaf, als nächst älteres Glied anschliessen. Durch zwei unserer Siegeltexte ist sonach urkundlich festgestellt, dass Abd-ul-Aziz der Enkel des Abu Dulaf — بن hat diesen Sinn oft — nicht dessen Sohn war, wie in Weil's Gesch. d. Chalif. II. S. 168 gesagt ist, wenn auch Ibn el-Athir gewöhnlich عبد العزيز بن ابى دلف hat, z. B. VII. S. 119. Dasselbe wird auch noch von anderer Seite bezeugt. Ibn Khallikan (Biographic. Diction. ed. Slane II. S. 506) erwähnt in der ausführlichen Lebensbeschreibung Abu Dulaf's ausdrücklich seinen Sohn Dulaf. Durch Juynboll's Oriental. I. S. 246 Not. lernen wir zwar vier Männer des Namens Abu Dulaf kennen, der Zeit nach aber kann nur der erste davon, ابو دلف القسم, derselbe, dessen Lebensbeschreibung Ibn Khallikan bietet, für uns in Betracht kommen. Er war General Mamun's, dazu bekannter Litterat, beigenannt العِجْلِي, diente auch unter Mu'tassim und starb zu Bagdad im Jahre 225 oder 226. Vgl. Abulfed. Annal. musl. II. S. 685. Sein ganzer Stammbaum ist vor uns ausgebreitet in den Genealog. Tabell. d. arab. Stämme, herausgeg. v. Wüstenf. I. B. und bei Ibn Khallikan, vgl. auch Ibn Doreid's genealog.-etymol. Handbuch v. Wüstenfeld S. ٢٠٨. Bei weitem am wichtigsten für unsere Untersuchung ist die Mittheilung desselben Ibn Khallikan a. a. O. S. 504, dass Abu Dulaf den Bau der Stadt الكَرَج al-Karadsch im Dschebal des persischen Iraq zwischen Ispahan und Hamadan vollendete, den sein Vater begonnen hatte, und dass dieser Ort „die Residenz seines Stammes, seiner Familie und seiner Kinder wurde". — Mittelst der Emirnamen unserer Siegeltexte werden wir somit in dieselbe Gegend bei Hamadan geleitet, wo diese Siegel gefunden wurden.

Haben wir damit zwar schon einigen Fortschritt für das Verständniss unserer Legenden gemacht, so genügt das doch noch nicht: wir müssen uns geographisch noch genauer orientiren. al-Istakhri im Lib. climat. ed. Möller S. 86 berichtet: „al-Karadsch ist eine Stadt, deren Häuser nicht zusammenhängend gebaut sind; sie ist bekannt als Karadsch Abi Dulaf, weil derselbe mit seinen Kindern hier wohnte, so lange sie lebten; ihre Häuser waren gleich könig-

lichen Palästen; die Stadt ist sehr weitläufig mit vielen Saatfeldern und Vieh, — ungefähr 1 Parasange lang, und hat zwei Märkte". Auf der beigefügten Karte erscheint es wie im Dschihannumah (Wiener Jahrbücher 1819. VII. S. 226.), als vierte Station am Wege von Hamadan nach Ispahan, von welchem letzteren Orte es, demselben Dschihannumah zufolge, sechzig Parasangen entfernt ist. Die folgende Station ist das für unsere Inschriften gleichfalls wichtige اَلْبُرْج. Nach dem Modschem el-buldan von Jaqut (siehe Meynard's Dictionnaire géographique — de la Perse S. 479) beträgt die Entfernung zwischen al-Burdsch und al-Karadsch 12 Parasangen, von al-Karadsch bis Hamadan 30, womit die Angabe desselben Jaqut, wenn der Uebersetzer richtig übersetzt hat, dass al-Karadsch in der Mitte zwischen Hamadan und Ispahan, aber diesem näher gelegen habe, nicht zusammenstimmt, denn die Zahlen der Stationen von al-Karadsch bis Ispahan machen 52 Parasangen. — Von dem bezeichneten al-Karadsch ist aber noch ein zweiter gleichnamiger Ort in derselben Gegend zu unterscheiden, der bei Meynard unter No. 4. aufgeführt wird als Hauptstadt des Districts von Rudsrawer, in der Nachbarschaft von Nehawend, nur 7 Parasangen von Hamadan und ebenso weit von dem erstgenannten al-Karadsch entfernt. Von dem näher bei Hamadan liegenden wird im Merassid II. S. 485 behauptet, es sei das Karadsch des Abu Dulaf. Die Differenz ist für unsere Untersuchung von untergeordneter Bedeutung, weil die beiden in Frage stehenden gleichnamigen Oertlichkeiten nahe genug bei Hamadan gelegen sind, um das zu Tage Kommen unserer Siegel in oder bei dieser Stadt zu begreifen, wenn sich der Name von al-Karadsch und dem vorhin erwähnten al-Burdsch auf ihnen genannt findet. — Auch dass ein Thor Hamadan's Bab al-Karadsch hiess (Meynard a. a. O. S. 606) weist auf die Nähe beider Oerter. Das Karadsch des Abu Dulaf machte einen eigenen Bezirk (ebendas. S. 479); es ist dasselbe, wonach die 25te Maqame Hariri's benannt worden.

Besondere Wichtigkeit hat für uns noch eine andere Notiz Jaqut's bei Meynard S. 65 im Artikel ايغاران: „Ce mot est le duel d'Ighar et s'applique en particulier aux deux villes de Keredj et de Bordj. Ighar, qui signifie radicalement, se prémunir contre un danger, se retrancher, etc. a une acception particulière qui est indiquée par Ibn Schoraïh. Il s'applique à une ville ou à une propriété qui, moyennant une certaine somme stipulée une fois pour toutes et payée chaque année directement au sulthan, est exemptée de la visite et du contrôle des percepteurs du fisc; les deux villes en question jouissaient de ce privilége." Bezuglich auf al-Burdsch findet sich die gleiche Bemerkung im Moschtarik ed. Wüstenfeld S. 42 und in Uylenbroek's Iracae Persic. descript. S. 10, in welchen beiden Ausgaben das unverständliche الادعار zu beseitigen und

zu lesen ist: وحمى [البرج] احدى قصبتى الايغار من اعمال الجبل. Die beiden nahe bei einander gelegenen Städte al-Karadsch und al-Burdsch mit ihren zugehörigen Cantons machten also einen eximirten District, den die Familie Abu Dulaf's, wenn ich so sagen darf, wie eine reichsunmittelbare oder privilegirte inne hatte. Weil a. a. O. S. 395. 407 berichtet aus Ibn Khaldun: „die Nachkommen des Abu Dulaf herrschten in der Gegend von Ispahan" und er stellt sie mit denen zusammen, welche zur Zeit Musta'in billah's zur Auflösung der Bande der Ordnung und Unterwürfigkeit beitrugen. Als im Jahre 253 Abu Dulaf's Enkel, unser Abd-ul-Aziz, seiner Statthalterschaft durch den Türken-Häuptling Musa Ibn Bogha verlustig werden sollte, widersetzte er sich und lieferte Muflih, den jener mit Truppen vorausgeschickt hatte, zuerst in der Nähe von Hamadan, dann bei Karadsch eine blutige Schlacht, welche zwar Muflih gewann, doch behauptete sich Abd-ul-Aziz im Gebirge (Ibn el-Athir. VII. S. 119). Dann unterwarf er sich und erhielt bald die Präfectur von Karadsch und dem zu dieser Stadt gehörenden Bezirke wieder, die er bis zu seinem Tode im Jahre 260 behielt. Auch Rei hielt er bis zum Jahre 257 besetzt. Seine Unterwerfung unter den Khalifen war nur scheinbar, in der That benahm er sich als unabhängiger Fürst. — Ihm folgte sein Sohn Dulaf, der auch die Statthalterschaft von Deinawer an sich zu reissen suchte; zurückgeschlagen, behielt er doch Karadsch bis zum Jahre 265, wo er in einem Kampfe gegen al-Qasim Ibn Mahat umkam (Ibn el-Athir VII. S. 226). Al-Qasim's Herrschaft dauerte nicht lange; die Anhänger des Hauses Abu Dulaf empörten sich gegen ihn und erhoben Dulaf's Bruder Ahmed zu ihrem Häuptling. Dieser eroberte einen grossen Theil der Provinz Dschebal und schlug unter Mu'tamid's Regierung die Truppen des Khalifen im J. 266 unter Baktimar, im J. 267 vertrieb er den Türken Keighalagh aus Hamadan, im Jahre 268 musste er aber in Folge eines unglücklichen Treffens Qom räumen, und unterwarf sich erst, als im Jahre 276 Muwaffaq mit einem grossen Heere Karadsch genommen hatte. Er wurde, als er sich in ein festes Bergschloss geworfen hatte, nicht nur begnadigt, sondern auch in seiner Herrschaft bestätigt. Nachdem er dann unter Mu'tadhid noch im J. 279 gegen Rei gezogen war, starb er im Jahre 280; vgl. Ibn el-Athir ed. Tornb. VII. S. 322.

Dieser Ahmed unserer Siegel begegnet uns mit beigefügtem ben Abd-ul-Aziz auch auf zwei seltenen, zuerst von Tornberg (Num. cufic. S. 99. 100.) edirten Dirhems, die das Stockholmer Cabinet bewahrt, aus Schiraz a. 270 und Ispahan a. 274, wo er neben dem Khalifen Almu'tamid und dessen Bruder Almuwaffaq genannt wird, offenbar als ein hoher khalifischer Beamter in dieser Zeit in beiden Städten. Der Zug des Muwaffaq im J. 276 von Bagdad aus zu Ahmed wurde nach dem Berichte in Freyt. Selecta ex hist. Haleb. S. 104. Not. 160 und Ibn el-Athir VII. S. 304 im Jahre 276 nicht

sowohl als gegen einen Rebellen unternommen, sondern um sich seiner grossen Schätze zu bemächtigen, die der Secretär des khalifischen Statthalters in Qazwin in Aussicht gestellt hatte. Vgl. Weil a. a. O. S. 469. Not. 3. Ahmed überliess dem Muwaffaq sein Haus mit allen Utensilien zur Wohnung. Erst wenige Jahre vorher waren ihm schon durch den Soffariden Amru 300,000 Dinare und an Moschus, Ambra, Aloe, Kleidungsstoffen und Gold- und Silbergefässen im Werthe von 200,000 Dinare abgepresst worden.

Nach Ahmed's Tode folgte ihm sein Bruder Omar in der Statthalterschaft von Ispahan, Nehawend und Karadsch (Ibn el-Athir l. c. VII. S. 322. 324.), dieser wurde bald nach 284 nebst seinen Verwandten in Bagdad eingekerkert. Ein anderer Bruder, Bekr, hatte sich nach Tabaristan geflüchtet, wo er im J. 285 starb, Ibn el-Athir a. a. O. S. 335; und noch einer, al-Harits, fiel als Rebell, ebendas. S. 337 f. Mit ihnen verschwindet dann das Geschlecht des Abu Dulaf aus der Geschichte des Islam, in der es seit Mamun eine grosse Rolle gespielt hat.

Diese Nachrichten setzen uns in den Stand, nun auch die in vier unserer Siegelinschriften nach dem بسم الله folgenden, aber nicht ganz übereinstimmenden Wörter zu deuten. Auf No. 1. steht البركة لجالمه الكرج والمرج, während die anderen Texte بركة جالمه الكرج والمرج haben. Aus dieser Differenz geht 1) hervor, dass nicht, was die letztere Textform sehr nahe legt, das جالمه als Adjectiv und Epitheton zu بركة gehört, sondern dass beide eine Stat.-construct.-Verbindung machen, wofür das ل im ersten Texte der Exponent ist. 2) Ist die Phrase in beiderlei Form selbständig und abgeschlossen, nicht etwa mit dem folgenden Khalifennamen, den man etwa المعتمد zu lesen versucht sein könnte, zu verbinden; denn in No. 2. fehlt der khalifische Eigenname und es folgt sogleich die Jahrzahl. 3) Jedes der drei fraglichen Wörter kann für sich allein ausserordentlich verschieden mit diakritischen Puncten versehen werden, z. B. das erste wie جالبة, حالية, جالية, das dritte, um aus der Menge von Möglichkeiten nur einige hervorzuheben, als مَرْج oder مُرْخ, مَرَج, مُرَج, مُرْج und was den Erklärer am meisten hemmt und in die Irre führen kann, das erste Element des كرج kann in der kufischen Schrift sowohl ein د wie ein ك darstellen. Man hat also die Wahl zwischen الدَّرْج und الكرج. — Hat man in Erinnerung, was Quatremère (Histoire des Sultans Mamlouks I. S. 175) des weiteren ausführt, dass دَرْج die Erlasse und Ausfertigungen oder Urkunden für Acte verschiedener Art bezeichnet, dass der Cabinets-Secretär كاتب الدرج hiess, vergleicht man

ausserdem das درج vom Zusammenfalten fürstlicher Handschreiben in Arnold Chrest. arab. S. 216 und noch de Sacy Chrest. arab. I. S. 53. 132., Catalog. codd. or. Biblioth. Acad. Lugd. Bat. ed. Dozy I. S. 153. No. CCLXVII, wo solche Ordonnanzen höchster Beamten und Gouverneure als درج geboten sind, und erwägt man dazu, dass unsere vorliegenden Siegel jedenfalls dergleichen Urkunden beigegeben waren, so könnte es in der That als das Natürlichste erscheinen, eben dieses الدرج für unsere Legenden zu adoptiren und wo möglich die beistehenden Wörter damit in einen Sinn-Zusammenhang zu bringen. Das Feld für mannichfache Combinationen ist durch die Vieldeutigkeit der Beigaben sehr weit.

Durch die geographische und geschichtliche Darlegung glaube ich jedoch hinlänglich erwiesen zu haben, dass alle dergleichen Deutungsversuche irrthümlich wären, dass vielmehr الكَرَج والبرج gelesen werden muss, und dass damit die beiden, wenn ich mich so ausdrücken darf, Freistadte bei Hamadan, bezeichnet sind, wo die Familie des Abu Dulaf, also auch die hier genannten Abd-ul-Aziz und Ahmed ihr Gebiet hatten.

Das vorhergehende Wort lese ich جالية, dem die Lexikographen die Bedeutung exules, qui Muhammedanis tributum solvunt geben. Der Kamus S. ١٥٠ erklärt: اهل الذمّة لانّ عمر رضى الله عنه اجلاهم من جزيرة العرب und Zamakhschari Lexic. arab. pers. ed. Wetzstein S. ١٥١ بشدند از خانها جلاء وهم الجالية آواره شدندكان. Es sind also Schutzleute, eine eingewanderte Schutzgenossenschaft, die dann, wie es in dem oben besprochenen ايغاران ausgedruckt ist, das Privilegium genoss, ohne Dazwischenkommen besonderer Tributeinnehmer ihre feste Steuerquote unmittelbar an den Staatsschatz zu zahlen. Das Scholion zur 25ten Maqame Hariri's, jener الكَرَجية überschriebenen (ed. de Sacy S. ٢٥٤), berichtet ausdrucklich, dass das Karadsch in den Zeiten der Perser (der Sasaniden) keine bekannte Stadt, sondern nur einer der grossen Flecken, zum Gebiete von Ispahan gehorig, gewesen sei, dann aber hätte sich das Geschlecht der Idschliden dort niedergelassen (فنزلها العجليون) und die Burgen und festen Schlosser gebaut, und Abu Dulaf sie zur grossen Stadt gemacht. Ihm scheint jedoch seine Wanderlust noch nicht ganz verlassen zu haben, denn in einem von Qazwini erhaltenen Verse sagt er über sich selbst,

im Sommer bewohne er das Dschebal, und Iraq während des Winters. Siehe Irac. pers descript. ed. Uylenbr. S. 26.

Durch die voranstehenden Erörterungen wird nun folgende Uebersetzung der Siegel-Legenden gerechtfertigt seyn:

No. 1. Im Namen Gottes! Gotte ist der Segen für die Schutzgenossenschaft von al-Karadsch und al-Burdsch! — al-Mu'tamid a'l-Allah, der Fürst der Gläubigen, den Gott verherrliche! — Einer der Befehle des Emir Abd-ul-Aziz, Sohnes Dulaf's, im Jahre zweihundert sieben und fünfzig. — Gültig.

No. 2. Im Namen Gottes! Segen der Schutzgenossenschaft von al-Karadsch und al-Burdsch! — Seit dem Jahre zweihundert und neunundfünfzig. — Ein Befehl des Abd-ul-Aziz, Sohnes Dulaf's, den Gott verherrliche!

No. 3. Im Namen Gottes! Einer der Befehle des Emir Abd-ul-Aziz.. ...

No. 4. Im Namen Gottes! Segen der Schutzgenossenschaft von al-Karadsch und al-Burdsch! — al-Mu'tamid ʿala-Allah, Fürst der Gläubigen. — Einer der Befehle des Ahmed, Emir's des Sohnes von Abd-ul-Aziz, im Jahre zweihundert und dreiundsechzig.

No. 5. Segen der Schutzgenossenschaft von al-Karadsch und al-Burdsch! — al-Mu'tamid a'l-Allah, Fürst der Gläubigen ..... der Emir Ahmed, Sohn des Abd-ul-Aziz, im Jahre zweihundert fünfundsechzig.

Die Ordonnanzen, denen diese Siegel beigegeben waren, sind laut solches Inhaltes, von den genannten Fürsten Abd-ul-Aziz und Ahmed an die bezeichneten Districte erlassen worden. Ganz entsprechend der Weise, wie die Münzlegenden dieser Zeit gefasst sind, wird auch hier der Name des auf dem Thron befindlichen Khalifen als Zeichen der Anerkenntniss seiner Oberhoheit mit genannt Nur auf No. 2. aus dem Jahre 259 vermissen wir ihn, und die Segensformel أعزّه الله ist dem Namen des Abd-ul-Aziz selbst beigefügt. Dies Letztere hat an sich nichts Auffälliges, denn dieselbe Formel begegnet uns auf Kupfermünzen jener Zeit sehr häufig bei den Namen der Provinzial-Gouverneure; vgl. Frähn Rec. Ind. S. 718 unt. d. W.; ebenso أصلحه الله in den arabischen Papyrustexten, auf welche wir unten zurückkommen. Befremdlicher erscheint aber die Weglassung des Khalifennamens selbst. Da der Emir es nicht einmal für nöthig hielt, auch nur einen solchen Schein der Unterthänigkeit noch bestehen zu lassen, so muss seine Macht in dieser Zeit eine ganz besondere Höhe erreicht gehabt

haben. Nach vier Jahren aber erscheint der Khalifenname auf dem Siegel seines Sohnes Ahmed wieder. — Rücksichtlich dieses Ahmed fände auf No. 4 ein zwiefacher geschichtlicher Fehler statt, wenn er hier im Jahre 263, wie der Text mir zuerst zu sagen schien, Emir des Abd-ul-Aziz genannt wurde, da dieser sein Vater schon im Jahre 260 verstorben war. Und zweitens sofern hier Ahmed einen Befehl an die Bewohner von al-Karadsch und al-Burdsch erliesse, während nach Weil a. a. O. II. S. 469 ein anderer Sohn des Abd-ul-Aziz, mit Namen Dulaf, bis zum Jahre 265 in Karadsch regierte.

Angeregt durch solche Bedenken, prüfte ich das Siegel-Original ich weiss nicht zum wie vielsten Male von neuem und nahm nun bei dem Worte امير unter dem م noch einen früher übersehenen Punct wahr, so deutlich unter der Loupe und als vom Stempelschneider wirklich beabsichtigtes Zeichen erkennbar, dass wenn man einmal darauf aufmerksam geworden ist, man sich verwundert, es unbeachtet gelassen zu haben. Dieser Punct nun hat ohne Zweifel dieselbe Bestimmung, wie der auf No. 1. über der Zacke des س befindliche, welcher die folgenden Elemente, ausser für خمسين gültig, noch zu einem zweiten Male zur Vervollständigung der für [ما]ئتين erforderlichen und sonst fehlenden Buchstaben verwendet haben wollte. Solches für unser in Frage stehendes امير in Anwendung gebracht, ergibt sich vermöge der Uebereinstimmung des Final-Nun mit Re in der kufischen Schrift, dass dieses gelesen werden soll امير بن. Hiermit erhalten wir als Text احمد امير بن عبد العزيز und Ahmed erscheint als Emir des Sohnes des Abd-ul-Aziz, d. i. seines Bruders, jenes Dulaf, welcher in Wirklichkeit dem Vater Abd-ul-Aziz im Regimente gefolgt war, der seinen Bruder Ahmed aber als seinen Emir mit der Gewalt und Vollmacht Ordonnanzen zu erlassen betraut hatte. Die Schwierigkeit, als ob der seit etlichen Jahren verstorbene Abd-ul-Aziz noch auf Ahmed's Stellung einwirkend erwähnt wäre und die anscheinende Collision der beiden Brüder ist hiermit, durch die Beachtung nur eines solchen winzigen Punctes gehoben. Und so mag auch an diesem Beispiele, wie schon oben gelegentlich des بن دلف (No. 1.), ersehen werden, dass aus dergleichen Inschriften, wenn nach genauer geschichtlicher Orientirung Fragen an sie gestellt werden, ungleich mehr als durch eine nur den Text für sich allein ins Auge fassende ob auch noch so sorgliche Prüfung heraus-gelesen werden kann.

Wir begegnen sonach in den zwei Siegelinschriften (No. 1. u. 4.), in zwei völlig sichern Beispielen, so weit meine Erfahrung reicht, zum ersten Male in der arabischen Paläographie dem, was Kopp die involutio litterarum nennt, wonach z. B. eine lateinische Inschrift CVIvs. MONVMENT. EST zu lesen ist: Cui Ius MonumenTI est, und wie in dem Manuscripte der Florentinischen Pandekten

NECESSET für necesse esset oder FORECEPERINT für Fore receperint und Presenteste f. praesente teste geschrieben ist. Vgl. Koppii Palaeograph. critic. I. S. 184. 186.

b) Aus der Zeit Almu'tadhid billah's.

No. 6. Vgl. die Abbild. etwas über Originalgrösse. — Die äussere Anlage dieses Siegels ist ganz dieselbe wie der Münzen, eine Umschrift als umfassender Kreis und im Felde eine Legende von drei Zeilen. Von jener ist an der linken obern Seite ein Theil weggebrochen. Beginnt man die Lesung oben zur Rechten, da, wo auf den Münzen gewöhnlich das بسم الله anfängt, so steht hier لعبد, worauf ein mit ...ال beginnendes Wort folgte, wahrscheinlich الله, dann der defecte Zwischenraum wenigstens für ein, oder auch zwei kürzere Wörter ausreichend, und weiter ....عتضد بالله امير المومنين. Im Felde

على
يدى محمد
بن اسحق •

Der Schriftductus ist derb, dem auf den altesten omajjadischen Kupfermünzen ähnlich, welche nur das Glaubenssymbol tragen; das د nicht wie ـد, sondern wie im Neskhi: ق finale mit einem langen aufwärts gebogenen Schweife. Am auffalligsten, dass على nur wie عل erscheint, gerade so wie in der Papyrus-Urkunde (Journ. des Savans. 1825. S. 462 f. Taf. A.) aus dem Jahre 133 d. Hidschr., welche de Sacy erklärt hat.

Die Legende, mit Ausnahme des لعبد ...ال, ist schon von Hrn. General v. Bartholomäi richtig gelesen worden. Der Name des Khalifen المعتضد بالله, obgleich nicht vollständig erhalten, unterliegt keinem Zweifel, und damit ist der Ursprung des Siegels zwischen 279 (= 892,3 n. Chr.) und 289 (= 901, 2) gesichert.

Wie in der Schriftform, so hat auch die Randlegende in ihrer sprachlichen Fassung die grösste Aehnlichkeit mit den ältesten Omajjaden-Münzen, insonderheit den Bildmünzen Abdulmalek's, welche die Umschrift führen: لعبد الله عبد الملك امير المومنين Journ. asiat. 1839. S. 484. 486 ff., Soret Seconde lettr. à Sawelief S. 4. Des appellativ. عبد الله bedienten sich die Khalifen gern aus Bescheidenheit als Titels, vgl. Frähn Rec. S. 559; das vorgesetzte ل bezeichnet die Zugehörigkeit des Siegels an den Khalifen, wie dort der Münzen. Vgl. Frähn in d. Ergänzungsbl. z. Jenaischen Lit.-Zeit. 1822. No. 57. S. 71 f. Sonach war die Urkunde, welche mit diesem Siegel versehen war, von Bagdad, wo Almu'tadhid residirte, an den weiter genannten Muhammed ausgefertigt und gesendet worden. Ich lasse dahingestellt, ob daraus auch die von den vorigen verschiedene Anlage dieses Siegels und der verschiedene Schrift-

ductus abzuleiten ist. — Zwischen dem Khalifennamen und dem لعبد الله hat jedenfalls noch ein Wort gestanden, ob etwa الامام wie vor dem Namen Mamun's (Tornb. Num. cufic. S. 64. No. 242. S. 70. No. 264.), oder الخليفة (ebendas. S. 66. No. 249.), oder was sonst für ein Wort, muss unentschieden bleiben, da uns keine entsprechenden Münzlegenden aus Mu'tadhid's Zeit zu Hülfe kommen.

In der zweiten auf unserem Siegel genannten Persönlichkeit treffen wir einen Mann, der aus der Geschichte jener Zeit wohl bekannt ist. Er wird mit seinem vollen Namen محمد بن اسحق بن كنداج (in andern Codd. كنداجيق Kendadschiq) genannt. Schon sein Vater Ishaq hatte sich als Gouverneur von Dijar Rebia an den Kämpfen Muwaffaq's mit dem Aegypter Khumarujja und gegen die Kharidschiten in Mesopotamien und Syrien mannichfach betheiligt. Bei seinem Tode im Jahre 278 d. H. (Ibn el-Athir ed. Tornb. VII. S. 314) folgte ihm sein Sohn, unser Muhammed, in der Statthalterschaft der Provinz Mofsul und Dijar Rebia. Vgl. Freytag Select. ex hist. Haleb. S. 24. 100. Not. 150., S. 103 f. Dieser verlor im selbigen Jahre 279 die Burgen von Maredin an Ahmed b. Isa, den Fürsten von Dijarbekr, welcher seinerseits wieder die dem Vater des Muhammed in Amid geraubten Schätze herausgeben musste. Freytag a. a. O. S. 90. Mémoires d'histoire orient. par Defrémery S. 10 f. Noch brach in dem Jahre 279 der Krieg zwischen den Kharidschiten, unter Harun und Hamdan ibn Hamdun, mit denen die Bewohner Mossul's im Einverständnisse waren, und Muhammed, dem Sohne Ishaq's, dem die Benu Scheiban beistanden, auf's Neue aus. Jene wurden geschlagen und die Bewohner Mossul's, in Furcht vor der Rache Muhammed's, unterwarfen sich dem Khalifen Mu'tadhid. Weil a. a. O. S. 467, f. Ibn-el-Athir a. a. O. S. 315. — Eine weitere Erwähnung unseres Muhammed finde ich in Freytag's Select. ex hist. Haleb. S. 107. Not. 168. Hier wird um das Jahr 282 Muhammed ben Kendadsch d. i. der Enkel des Kendadsch mit anderen Emiren als flüchtig erwähnt in der Gegend des rothen Meeres, von wo er nach vielen überstandenen Mühsalen endlich nach Kufa gelangt, auf die Nachricht davon vom Khalifen Proviant und Lastthiere zugeschickt erhält und dann mit grossen Ehren empfangen wird. — Unter Muktafi billah begegnet uns Muhammed zweimal als Heerführer des Khalifen gegen die Karmaten zu Anfang der neunziger Jahre; das eine Mal nachdem sie bei Hit in Iraq im J. 293 geplündert und Alles zerstört hatten; das zweite Mal bald darauf in derselben Gegend. Weil a. a. O. S. 528 f. Zuletzt finde ich seiner (ebendas. S. 509. Not. 3.) im J. 299 gedacht, wo er ebenfalls gegen die Karmaten zum Schutze der geängstigten Stadt Bassra ausrückt; Ibn el-Athir VIII. S. 49. Seine Thätigkeit erstreckte sich also bis in die Regierungszeit des Khalifen Muqtadir und scheint in diesen späteren Jahren mehr südlich von Hamadan statt gehabt zu haben.

Dem Namen des Muhammed geht auf unserem Siegel die Formel على يدى vorher, wie solche oft auf Münzen der Khalifen, Tahiriden, Samaniden, auch einmal der Khane von Turkistan, aber nur auf Kupfermünzen gelesen wird in dem Sinne durch Besorgung oder Ausführung des danach genannten Münzmeisters oder andern Beamten (عامل, الامير), welchem die Herstellung oder Beaufsichtigung der Münzen oblag. Siehe Beispiele dafür im Index zu Fraehn Recens. S. 752. Die Formel ist am geläufigsten auf den Münzen in den Jahren von 132 d. H. an (Castiglioni Monete cufiche S. 250.), wo sie vor dem Namen eines امير, der الوالي على الخراج war, erscheint, bis in die Mitte des vierten Jahrhunderts. Eine Kupfermünze von Hamadan aus dem Jahre 164 (?) trägt sie vor dem Namen eines Generals des Manssur (Lettre de Bartholm. à Soret V. S. 35), der gewiss nicht auch selbst Münz-Graveur oder Präger war. Man darf also nicht etwa auf den Gebrauch dieser Formel in unserem Siegeltexte den Schluss bauen, dass der genannte Muhammed ein Sekretär des Mu'tadhid gewesen sein müsse; sondern sie besagt, dass derselbe mit der Ausführung der Verordnung, die mit diesem Siegel versehen war, beauftragt oder betraut wurde. Da aber im Bureau des Khalifen ein fertiger Stempel mit dem Namen des Muhammed vorhanden war, so muss dieser einen Posten bekleidet haben, vermöge dessen öfters und auf Dauer khalifische Erlasse an ihn ergingen. Dies Alles stimmt mit den gegebenen geschichtlichen Nachweisungen; nur dürfte vielleicht noch aus der Auffindung dieses Siegels in oder bei Hamadan gefolgert werden, dass er in dieser Gegend die Verwaltung gehabt hat.

Die Inschrift dieses Siegels besagt also:

Dem Knechte Gottes (gehörig) ..... Almu'tadhid billah, Fürsten der Gläubigen;
zur Vollziehung an Muhammed, den Sohn Ishaq's

c) Aus der Zeit Almuqtadir billah's.

No. 7. — Vgl. die Abbild. $1/3$ über Originalgrösse. — Dieses Siegel hat nicht die äussere Anlage der Münzen, sondern bildet ein Oblongum mit fünf Zeilen Schrift, ohne Randschrift. Der Anfang und das Ende einiger Zeilen sind verwischt oder wurden von dem zu kleinen Volumen des Metalls nicht gefasst. Von der fünften Zeile ist nur ein kleiner Rest erhalten. Der Schriftductus hat einen mehr derben als zierlichen Charakter. — Herr von Bartholomäi las nur das بسم الله zu Anfang. Durch die Reinigung des Stückes ist noch Folgendes weiter lesbar geworden:

بسم الله بركة
لعبيد الله جعفر الامـ
ير المقتدر بالله ذو ال..

...دمى اخيرا سنة أرد..
.......ثلث ما....

Wenn es nach diesen Ueberresten auch nicht möglich ist, ohne sich in Conjecturen zu verirren, denen mit gleicher Berechtigung mehrerlei andere gegenübergestellt werden könnten, den ganzen Textzusammenhang zu restituiren, so lässt sich doch durch die beiden sicher lesbaren Eigennamen und die Ueberbleibsel der Jahreszahl wenigstens das Zeitdatum fest bestimmen. — In dem Khalifennamen hat sich der Buchstabe د (hier wie ein kurzes ـــ) wegen einer Vertiefung im Metalle nicht ordentlich ausgedrückt; nur das obere Häkchen nach links ist vorhanden, und die beiden Anfangsbuchstaben, — ob ال oder لل, lässt sich nicht unterscheiden, — sind fast zusammengeflossen; aber übrigens steht der Name ausser Zweifel. Noch schwieriger war das عبيد zu ermitteln; es ist jedoch ebenfalls völlig sicher. Vor ع ist auch die Spur eines ا merkbar. — Von dem Einheitsworte der Jahrzahl lässt sich am Ende der letzten Zeile gerade noch genug erkennen, um das أربع ausser Zweifel zu setzen, und von dem ثلث der Hunderte haben sich wenigstens die oberen Spitzen deutlich genug erhalten, um auch des ثلثمائة sicher zu sein. Da Almuqtadir von 295—320 d. Hidschr. regierte, so kann nur 304 oder 314 in Frage kommen. Vor dem ثلث war aber bis zum Anfang der Zeile und bis zu dem أربع so viel Raum übrig, dass das ثلث nicht hatte an die Stelle kommen können, an der es steht, wenn nicht عشرة و dazwischen gestanden hätte. Somit lautete die Jahrzahl سنة أربع عشرة وثلثمائة im Jahre dreihundert und vierzehn. Damit steht auch die Erwähnung des Obeid Allah in Einklang.

Dieses Namens kommen um diese Zeit mehrere Wezire vor. Ein عبيد الله بن سليمن bekleidete das Vezirat unter den Khalifen al-Mu'tamid und al-Mu'tadhid, welcher nach Elfachri (herausgeg. v. Ahlwardt S. ٣٠٢) und Ibn el-Athir VII S. 352 im Jahre 288 starb. Da er im Jahre 283 zu einem kriegerischen Zuge gegen Karadsch, wohin unsere Siegel vielfach weisen, verwendet wurde (vgl. Weil a. a. O. II. S. 487 f.), so läge nahe an ihn zu denken; aber sowohl der auf unserem vorliegenden Siegel gegebene Khalifenname, wie die Jahrzahl widersprechen dem. — Unter al-Muqtadir kommen bei Elfachri zwei Obeid-Allah's in der Eigenschaft von Weziren, beide aber nur auf kurze Zeit vor. Der erste Abu-l-Qasim Obeid Allah ben Muhammed ben Obeid Allah ben Jachja ben Khaqan (S. ٣٢٦) starb, nach seiner Entsetzung, im Jahre 312.; er kann also, wenn die Jahrzahl unseres Siegels richtig als 314 bestimmt wurde, nicht der hier gemeinte sein. Dies auch dann nicht, wenn er, wie Weil II. S. 556. berichtet, etwas später, am 11. Ramadhan

313 entsetzt wurde. — Der zweite, in der Reihe der zwölf einander folgenden Wezire Muqtadir's als der zehnte bei Elfachri (S. ٣٣) aufgeführt, hiess mit vollem Namen ابو القسم عبيد الله بن محمد الكَلْوَذانى; es wird über ihn a. a. O. berichtet: „Er war nicht lange im Amte und konnte nicht ausführen, was er vor hatte. Viele gewaltige Ansprüche wurden in seinen Tagen gemacht und die Miliz war aufrührerisch wider ihn; sie beschimpften und steinigten ihn, während er sich in einem Schiffe befand, und er schwor, hiernach nicht wieder in das Wezirat eintreten zu wollen. Er schloss sich in seinem Hause ein und versperrte seine Pforte. Sein Wezirat hatte die Dauer von zwei Monaten." — Dieser ist es, welcher für uns allein in Betracht kommen kann; zwar nicht rücksichtlich seines eigentlichen Wezirat's, welches in das Jahr 319 fiel (vgl. Weil a. a. O. II. S. 567), sondern während seiner frühern Stellvertretung in diesem Amte. Es berichtet nämlich Ibn el-Athir (bei Weil a. a. O. S. 557), dass am 11. Dsul-Qa'dah des Jahres 314 (= 18. Januar 927 ... Chr.) Abu-l-Abbas Ahmed Ibn Obeid Allah Alhassibij, bis dahin Wezir, seines Amtes entsetzt, und Ali ibn Isa für seine Stelle bestimmt wurde. Er war aber abwesend, deshalb vertrat ihn unterdessen — also im J. 314 — bis zu seiner Ankunft in Bagdad am 5. Safar 315 [1]) (= 11. April 927) Obeid Allah ibn Muhammed al-Kaludsanij. Hierzu stimmt vollkommen unsere Siegelinschrift. Wir erhalten sonach durch sie einerseits eine urkundliche Bestätigung der Angabe Ibn Athir's und andererseits wird der Gebrauch unseres Siegels auf die zwei letzten Monate des Jahres 314 fixirt.

Hiernach glaube ich nun auch das dem سنة zunächst vorhergehende Wort deuten zu können. Die Elemente sind nicht ganz deutlich. Sie sehen wie ذكيرا aus. Aber ا und ذ sind in diesen Inschriften oft gar nicht zu unterscheiden. An ein أَخيرًا vor der Jahreszahl zu denken, legt die geläufige Formel فى أواخر السنة gegen das Ende des Jahres, womit jenes gleichbedeutend sein kann, an sich schon nahe genug; zumal aber da, wo die Geschichte uns sagt, dass wirklich dieses Siegel nur in den beiden letzten Monaten des bezeichneten Jahres und zwar für die Dauer derselben zum Gebrauch bestimmt wurde. Die Formel wird nur dadurch begreiflich, dass der Inhaber des Siegels erst in den letzten Monaten dazu gelangte, es anfertigen zu lassen.

Was zwischen dem المقتدر بالله und اخيرا stand, ist nur seinem Anfange nach ذو ال... noch vorhanden; aber da auf den Münzen so oft nach dem Namen des Khalifen oder der höchsten Wür-

1) So ist jedenfalls st. 314 bei Weil zu schreiben.

denträger ein ذو الرياستين Inhaber der beiden Ministerien (des Kriegs- und Staats-Ministeriums الحرب والقلم Abulf. Annal. II. S. 160), oder ذو اليمينين Ambidexter, ذو الوزارتين oder ذو الوزيرتين Inhaber der beiden Wezirate als Ehrenprädicate eines dadurch ausgezeichneten Beamten ersten Ranges beigesetzt ist, so zweifle ich nicht, dass auch an unserer Stelle ein derartiges, wenn auch nicht nothwendig eines dieser selbst gestanden hat. Von den angeführten lässt sich auf den Münzen am weitesten der Zeit nach das letzte herab verfolgen. Es erscheint, so viel mir bekannt, zuletzt auf den Münzen von Schiraz im J. 270 und von Serrmenra im J. 271 in Tornberg Num. cufic. S. 99. No. 416 u. 417. Als der Inhaber der beiden Wezirate würde nach den geschichtlichen Verhaltnissen wohl der zum Wezir ernannte Ali ibn Isa zu verstehen sein. Dafür dass ein solcher Ehrentitel auch ohne Nennung des Eigennamens, dem er zugehörte, auf die Munzen gesetzt wurde, begegnen uns mehrere Beispiele. Vgl. Tornberg Symbol. ad rem numar. II. S. 17. No. 36. III. S. 14. Frähn Beiträge z. muhamm. Mzkund. S. 22. — Die Buchstabenreste vor اخيرا unmittelbar vorher, wie دين, stimmen zu der Annahme eines Nomen im Dual. اخيرا selbst wird grammatisch zu den ذو ال . . تين gezogen werden müssen in dem Sinn, dass der Bezeichnete sein Amt gegen Ende des Jahres 314 überkommen habe und bekleide; ein Beisatz, welcher fur die auswärtigen Statthalter, denen die Urkunden mit diesem Siegel zugingen, nothwendig erscheinen konnte, weil sie bis dahin wahrend selbigen Jahres unter anderer wenn ich so sagen darf Firma Zufertigungen erhalten hatten.

Das Schlusswort am Ende der ersten Zeile بركة Segen (Gottes)! ist mit dem folgenden Eigennamen durch ل verbunden: لعبيد الله. — Endlich lässt sich für das am Ende der zweiten und zu Anfang der dritten Zeile fortgesetzte Wort die Lesung الامير als unzweifelhaft ansehen, da ein solcher Titel ebenso zwischen dem Eigen- und dem Beinamen des Khalifen auch sonst erscheint, z. B. عبد الله الامام المامون Abdallah der Imam al-Mamun, wo عبد الله nochmals als Ausdruck der Devotion vorhergeht; Soret Lettr. II. à Sawelief. S. 21. No. 28. Ebenso الامين — الامير محمد بن امير المومنين al-Amin der Emir Muhammed, Sohn des Fursten der Gläubigen, Fraehn Recens. S. 22* No. 187.

Die Inschrift unseres Siegels bedeutet demnach:

Im Namen Gottes! Segen dem Obeid-Allah!
Dscha'far der Emir al-Muqtadir billah.
Der Inhaber beider .... gegen Ende des
Jahres drei hundert und vierzehn.

d) Ungewisse:

No. 8. — Vgl. d. Abbild. $1/_3$ über Originalgrösse — Schon äusserlich unterscheidet sich dieses Stück von allen vorherigen; denn es ist nur ein rundes, nicht starkes Plättchen, ohne Durchzug für einen Faden, auf der hinteren Seite in der Mitte wie mit einem Knöpfchen versehen. Wie es an eine Urkunde befestigt worden, erhellt nicht, es sei denn, dass es in einer Kapsel verschlossen war, die dann irgendwie dem Schriftstück angeheftet ward. — Auch die Schrift, zwar noch kufisch, hat einen andern Charakter. Die aufragenden Buchstaben ا und ل gehen oben gabelförmig durch einen nach links oder rechts beigegebenen Strich auseinander. Das Elif zu Anfang läuft sogar in zwei solche übereinander gestellte Gabeln aus. In den mir zugänglichen paläographischen Werken von Lanci, Adler, der Description de l'Egypte, O. G. Tychsen, Lindberg, Möller u. a. findet sich diese Art der Verzierung nirgends.

Ueber die Legende selbst schreibt Hr. General Bartholomäi: „Ici il n'y a que le nom du Khalife et encore est-il très incertain, p. e. المعتصم بالله ou المرتضى بالله.“ — Beide Lesarten lassen sich aber mit den gebotenen Elementen nicht in Einklang bringen. Denn zu Anfang steht nur ein aufragender Buchstabe; vom Artikel würde ein Element fehlen. Das nächstfolgende ist bestimmt kein ر; es sieht einem dicken Puncte ähnlich und geht nicht unter die Linie herab. Nimmt man es als ة, was an und für sich kaum möglich, so bleibt zwischen ihm und dem folgenden ا eine einzeln stehende Zacke, die noch unter die Linie herabgeht, übrig, was mit dem المعتصم unvereinbar ist; und endlich würde in dem letzten Worte بالله wieder einer der drei aufragenden Buchstaben fehlen. Dieses letzte Wort kann nur لله gelesen werden. Das ihm vorhergehende wird man leicht als امر erkennen. Sorgfältiger untersucht, könnte es scheinen, als ob die letzte über und unter die Linie herabgehende Zacke des ر einen nicht ganz geraden Zug machte, sondern die abwärts gehende Zacke neben der nach oben gerichteten ganz knapp angefügt wäre, also مر. Aber für die Lesung امر ist geltend zu machen, dass in dem vorhergehenden Worte, dem ersten der ganzen Legende, welches sich nicht wohl anders als auch امر fassen lässt, das ر eine oberhalb der Linie aufragende Zacke hat, die im zweiten Worte, wenn es امير gelesen würde, dem ي fehlte. — Unter dem ا des zweiten Wortes befindet sich ziemlich deutlich ein Punct. Es ergibt sich sonach als Text:

امر إمر لله

welches أَمْرُ آمِرٍ لِلّٰهِ gelesen, den Sinn gibt:

Das Gebot eines Gebieters ist Gottes.

●

Es leuchtet sogleich ein, wie passend ein solcher Sinnspruch einer obrigkeitlichen Verordnung beigefügt wurde, und wie er dem Geiste des Islam entspricht. — Nach Sinn und Form hat die Sentenz einige Analogie mit dem الحكم للحكيم الحكيم judicium penes judicem sapientem, dem Wahlspruche Hischam's, des zehnten omajjadischen Khalifen, bei Hammer (Ueber d. Siegel d. Araber S. 9.) falsch übersetzt. Unser Spruch selbst kommt aber nicht unter denen vor, welche Elmakin als die Siegellegenden der Khalifen anführt.

Ein grosses Interesse gewährt mir der schon erwähnte Punct unter dem أمر, denn er gibt einen erwünschten Beitrag zur Lösung einer annoch unerledigten, für die älteste muhammedanische Numismatik belangreichen Frage, für deren Erörterung mir zwar ein ziemlich reiches Material zu Gebote steht, auf welche ich aber hier einzugehen unterlasse. Schon auf den ältesten Omajjaden- und selbst Ispehbeden-Münzen erscheint hier und da einmal ein solcher Punct über oder unter einem Buchstaben, der leider von übrigens so sorgfältigen Forschern wie Frähn nicht hinlänglich beachtet worden ist, obschon Lindberg (Sur quelques médailles cufiques S. 41.) die Aufmerksamkeit darauf gelenkt hatte. Erst in den neuern Münzbeschreibungen finden wir sein Vorkommen regelmässig mit angegeben. Wenn ich (d. Grossherzogl. Orient. Mzcabinet S. 7.) es als diakritisches Unterscheidungszeichen ähnlicher Buchstaben genommen, so hat mein verstorbener Freund, Soret, ohne jene Geltung ganz in Abrede zu stellen, wiederholt in seinen Schriften und jüngst in den verdienstlichen Éléments de la Numismatique musulmane S. 26. noch auf eine andere Function des Punctes hingewiesen, indem er bemerkt: „Nous sommes portés à les (les points) considérer comme étant ce qu'on appelle des points secrets, dont on a fait un grand usage dans la monnaie de l'Europe au moyen âge, et qui servait à indiquer l'atelier ou le nom du fabricant.“

Auf unserem Siegel kann die Bedeutung des Puncts nicht zweifelhaft sein. Er dient entweder, um die gedehnte Aussprache, gleichsam doppelte Geltung des Elif, unter dem er steht, auszudrücken, wie solche in der neuern Schrift durch das Medda bezeichnet wird; also als Beihülfe für den Leser, die im gegebenen Fall um so zweckmässiger erscheint, weil das in den Consonanten übrigens ganz gleiche أمر zweimal unmittelbar auf einander folgte. Oder der Punct soll andeuten, dass das Elif kein prosthetisches sei; er soll die Lesung أَمْرُ ٱمْرِئٍ Befehl eines Mannes verhüten; ohngefähr wie in vielen afrikanischen Manuscripten das hamzirte Elif durch einen dicken gelben, seltener grünen Punct unterschieden wird. Nur gilt von unserem Puncte nicht, was bei dem in den Handschriften der Fall ist, dass er je nach seiner Stellung über oder unter oder in der Mitte des Buchstabens zugleich mit den verschiedenen Vocal

angibt. Unser Punct kann mit demjenigen verglichen werden, welcher in syrischen Handschriften nicht selten über dem Olaf geschrieben ist, wenn es im Wortgefüge die volle Consonantkraft behalten soll, ohne sich in einen blossen Vocallaut aufzulösen, oder ganz stumm zu werden. Auch bietet die Schreibung des syrischen ܐܢܐ mit M'hagjono und **eno** mit bleibendem Vocale zu sprechen, zum Unterschiede von dem enclitischen ܐ̄ܢܐ **no**, eine entsprechende Analogie.

Für die Bestimmung der Zeit, wann unser vorliegendes Siegel angefertigt worden ist, gewährt nichts einen Anhalt als die Schriftform, welche aber durch ihre Verzierung nur so weit reicht, um zu sagen, dass es jüngern Ursprungs ist, als die vorher beschriebenen. Es kann jedoch immer noch bis in das vierte Jahrhundert der Hidschra hinaufreichen.

No. 9. — Vgl. d. Abbild. 9, a u. b. $^2/_5$ über Originalgr. — „Ce sceau est trop mal conservé pour qu'on puisse le déterminer, mais il est remarquable par la figure à cheval représentée au revers, qui pourrait bien être le khalife lui même; il est d'autant plus fâcheux de ne pas retrouver le nom ou la date." Bartholomaei. — Ein dickes Bleistück, herzförmig, am Rande auf zwei entgegengesetzten Seiten mit einem Loch für den Durchzug eines Fadens. Es trägt auf der Vorder- und Rückseite ein Gepräge Die erstere enthielt eine Schriftlegende, deren Anlage ganz mit denen der Münzen übereinstimmt. Eine Randschrift ist von aussen mit zwei Kreislinien umschlossen, zwischen denen vier oder fünf Mal ein einzelnes Ringelchen stand. In dem nur noch erhaltenen Segmente sind deren zwei wahrzunehmen. Nach innen trennt ein geperlter Kreis die Randschrift von der Legende des Feldes, die aus vier oder fünf Zeilen bestand, bis auf ein paar Buchstaben, — in der Mitte der ersten Zeile: لا..مه..ال, zu Anfange der vierten ر —, aber verwischt ist. Von der Randschrift in einem kleinen, perlartigen kufischen Ductus, wie in den Umschriften der Soffariden-, Samaniden-, Seldschuqen-Münzen, hat sich nur der untere Theil auf dem unzulänglichen Bleistücke abgedrückt, ungefähr dem Stücke entsprechend, welches auf Silbermünzen das الدرهم, den Stadtnamen und das سنة enthält. Ein Zahlwort kommt in unserem Segmente sicherlich nicht vor. Vermittelst der Vergleichung einer höchst seltenen und schön erhaltenen Goldmünze des Seldschuqen-Fürsten in Persien, Toghrul-Bek, aus Ispahan J. 444, welche unser Grossherzogl. orient. Munzcabinet bewahrt, gelang es zu ermitteln, dass in der Mitte des erhaltenen Legendenstückes باصبهان gegeben ist. Der Vergleichung halber habe ich das هذا [الدينار] باصبهان von der Goldmünze auf d. Taf. unter 9. c. in vergrössertem Massstabe abgebildet. Das ه zu Anfang in هذا hat die Gestalt zweier Ringelchen, in der Ver-

bindung im Worte Ispahan ganz die Figur des syrischen Estrangelo-He. Und so steht es auch auf unserem Siegel. Das ه hat in beiden Legenden links wie eine selbständige Zacke neben sich. Vgl. dazu die entsprechende Form des اصبهان, welche in Soret's Eléments numismat. Taf. V. No. 46 aus dem fünften Jahrhunderte der Hidschra abgebildet ist. — Hiermit ist auch ein Anhalt für die Zeitbestimmung unseres Siegels insoweit gegeben, dass es nicht nach dem fünften Jahrhundert gehört. — Das dem Ortsnamen folgende س kann der Anfang von سنة sein. In den Elementen vor dem Ortsnamen erkenne ich الدرهم; dies um so gewisser, als auch von dem auf Münzen davor gestellten هذا die beiden letzten Buchstaben noch zum Theil wahrnehmbar sind. Somit ist wirklich ein Münzstempel statt Siegel für diese Seite benutzt worden, dessen Umschrift die Worte enthielt: ... dieser Dirhem in Ispahan im Jahre ..... Im Felde wird der Name des Präge-Fürsten gestanden haben.

Sehr merkwürdig ist, dass die Rückseite das Bild eines Reiters bietet, in langsamem Schritt nach links. Sein rechter Arm ist über den Hals des Pferdes vorgestreckt. Stangenzaum und Sattelzeug mit Steigbügel sind wohl ajustirt; der hochgetragene Schwanz des Thieres in einen Knoten geschürzt. Vom Sattel ragt hinter und vor dem Reiter eine Zacke auf, wie bei den sogenannten ungarischen Sätteln. Das Bein des Reiters ist, wo es unter einer breiten Tasche oder einem rockartigen Kleide vorkommt, bis zu den Knöcheln mit einer Hose bekleidet. — Die Zeichnung des ganzen Bildes ist vortrefflich.

Ich unterlasse es, das Vorkommen von Bildern auf moslemischen Denkmälern überhaupt zu besprechen, mich auf das Reiterbild beschränkend. In sehr roher Form erscheint ein solches auf turkmanischen Ortoqiden-Münzen und einem Danischmendiden (Lettre de Bartholm. II. S. 25.), das aber mit den unsrigen in keinen Vergleich kommen kann. Sehr ähnlich findet es sich dagegen auf Münzen der Seldschuqen Kleinasiens. Es liegt mir mehr als ein Dutzend solcher Münzen von verschiedener Grosse vor. Nur sind diese Bilder allesammt nach rechts gewendet, im Galopp dargestellt, der rechte Arm des Reiters nach rückwärts gekehrt, hält ein Scepter oder einen Dreizack, der Kopf des Reiters ist auf einigen Stücken mit einer Kreislinie wie einem Heiligenschein umzogen, und auf einem von einem der Söhne Qilidsch Arslan's steht vor dem Kopfe ein arab. Wort wie الله oder ﷲ. — Diese Stücke gehören in das sechste Jahrhundert der Hidschra. Wenn sie nun auch von demjenigen Zweige der Seldschuqen herrühren, welcher in Kleinasien herrschte, so kann hiermach doch das Vorkommen eines solchen Reiterbildes auch bei dem andern Zweige, der schon im fünften Jahrhunderte in Ispahan und Hamadan Hauptsitze seiner Herrschaft

hatte, nicht befremden. So wäre ungefähr ein Zeitpunct ermittelt, in dem unser Siegel entstanden sein könnte.

Allein es lässt sich noch ein Zweites annehmen. Hr. Thomas hat im Journ. of the Asiat. Societ. 1847. No. XVII. S. 177 ff. Taf. No. 19. eine Münze aus Kabul bekannt gemacht, welche einen unserem Siegelbilde sehr ähnlichen Reiter trägt, ebenfalls nach links gewendet, das Pferd im Schritt, reich geschirrt, aber nicht mit dem Stangenzaume; am Zügel unter dem Halse ein kleiner Halbmond. Die Legende لله جعفر und auf dem Reverse المقتدر بالله lässt keinen Zweifel, dass das Bild den Khalifen al-Muqtadir billah (von 295—320.) darstellt. Die Münze gehört einer türkischen Dynastie, welche die Oberherrlichkeit der Abbasiden anerkannt hatte. Denn Kabul war schon durch den Soffariden Jaqub unter al-Mu'tamid im J. 257 dem Islam unterworfen worden. Wie nachmals die Samaniden, Ghaznewiden u. a. unter abbasidischer Hoheit Kabul beherrschten und an das vordere Persien mit Hamadan reichten, so kann in ihrer Zeit eine solche Bilddarstellung, dergleichen bei den genannten türkischen Dynastien, die Seldschuqen eingeschlossen, gebräuchlich waren, uns nicht in Verwunderung setzen. Auf unserem Siegelbilde glaube ich auch noch Spuren einer Legende, wie auf der Kabulmünze, hinter dem Reiter wahrzunehmen. Aber der Stangenzaum und der untere Theil der Kopfbedeckung des Reiters — der obere Theil fehlt leider — nähert unsern Stempel mehr dem der Seldschuqen, die in Hamadan selbst residirten. Jedenfalls stellt das Bild den Fürsten, vielleicht den Khalifen dar, zu dessen Patent das Siegel gehörte, welches im vierten oder fünften Jahrhundert d. Hidschr. seinen Ursprung hat. Bekannt sind ältere Khalifenbilder auf den Kupfermünzen Abdulmelik's des Omajjaden, die aber den Fürsten der Gläubigen stehend, oder im Brustbilde zeigen.

No. 10. — Vgl. d. Abbild., wenig grösser als das Orig. — Christlich-arabisch. — Dies Stück, ebenfalls in Blei, und wie die Löcher am Rande fur einen Fadendurchzug zeigen, auch als Siegel an einer Urkunde verwendet, ist mir von Hrn. Soret zugekommen, welcher es seinerseits von einem frühern Conservateur du Musée de Chambery erhalten hatte. — Auf der einen Seite trägt es, von einer Kreislinie umschlossen, das Brustbild des Heilands oder eines Heiligen mit dem Nimbus, die Hände vor der Brust über einem Kinde erhoben, über der linken Schulter zwei Buchstaben, deren erster, wie ꞓ, ungewiss, deren zweiter I ist; über der rechten Schulter von oben nach unten wieder ein I und ein Ƭ oder Ŧ oder desgleichen [1]). — Auf der anderen Seite von einem Kreise umschlossen, an dem oben links ein Ringelchen bemerkbar, zwei Zeilen

---

[1]) Auf dem Originale sind diese Buchstaben bei weitem nicht so scharf und deutlich, wie sie der Graveur wiedergegeben hat.

einer arabischen Legende im Neskhiductus ohne diakritische Puncte, ausser beim letzten Elemente.

Ein grosses Stück des Feldes bis in die zweite Zeile hinein ist zerfressen, und damit ohne Zweifel ein Wort einer dritten Zeile verloren gegangen. — War die Reinigung des Stückes ausserordentlich mühsam, so war es noch mehr die Ermittelung eines Sinnes der Legende, weil die Buchstaben, abgesehen vom oberen Worte, nur als Fragmente durchschimmern oder vieldeutig sind. Ich wiederhole die vielerlei Deutungsversuche nicht, mit denen ich in der Irre ging, da ich jetzt sicher bin, dass die Legende zu lesen ist:

بالله

سمعون بطروس

Durch Gott — Simon Petrus .....

Das بالله gehort ohne Zweifel zu dem in der dritten Zeile ehemals vorhandenen Worte. — Das Graphische anlangend, könnte das ن im Namen Simon leicht für ein Elif oder Lam angesehen werden, weil der Bogen nach links zerfressen ist, aber durch den folgenden beigegebenen Namen wird jeder Zweifel gehoben. In Petrus ist der Anfangsbuchstabe ganz defect, das ر eng an و angeklemmt, vom و nur das Köpfchen noch übrig, und der Schlussconsonant schwer erkennbar. Ueber ihm hat sich deutlich ein Punct erhalten. Ein einzelner Punct über dem Sin findet sich in سنة auf einer Münze Roger's II. in Tafuri Monet. cufiche Taf. VIII. No. 2. Der bogige Ausgang des س in unserem Texte ist über die Linie aufwärts gezogen. — Ich habe diese Legende unter No. 10. a noch einmal in vergrössertem Massstabe auf d. Tafel dargestellt. —

Somit enthält das Siegel den Namen des bekannten Fischers und Apostels, auf welchen der römische Stuhl sein Kirchenprimat gründet. Es ist meines Wissens das erste christliche Bleisiegel mit arabischer Legende, das bekannt wird; während bilingue lateinisch-arabische Münzen nicht nur der Normannen, aus Spanien, aus der Krim während der genuesischen Herrschaft u. a. in bedeutender Zahl vorliegen. Wegen des besondern Interesses, das deshalb unser Stück erregt, habe ich einige in der abendländischen Siegel- und Münzkunde besonders erfahrene Gelehrte, Hrn. Rentzmann in Berlin und Hrn. Leitzmann, darüber zu Rathe gezogen; aber als ich nur erst den Namen Simeon, wie ich meinte als des Munzherrn. las. ohne noch das Petrus ermittelt zu haben, wodurch die ganze Untersuchung sich anders gestaltet. Immerhin verdient die Mittheilung des Hrn. Leitzmann, dem das Original vorgelegen hat, noch eine Erwähnung. Er sagt: „Auf der Hauptseite finde ich das von einem Nimbus umgebene Brustbild Jesu, welcher seine beiden Hände einem vor ihm befindlichen Brustbilde eines Knaben auflegt, um ihn zu segnen. Vorstellung von Marc. 10, 16. Aus den darum befindlichen Buchstaben kann ich nichts entnehmen,

vermuthe jedoch, dass es griechische sind, weil man viele und verschiedene ähnliche Siegel aus byzantinischer Zeit hat, mit lateinischer Umschrift mir jedoch noch niemals vorgekommen sind, mit Ausnahme der päbstlichen. Die Darstellung des Bildes Christi ist aber ganz so wie auf den byzantinischen Siegeln. Ich lese von Buchstaben C I ʌ ʌ — I T (oder 7 ₸) kann aber aus ihnen nichts entziffern. — Auf der Rückseite erkenne ich wohl arabische Lettern, allein die Oxidation hat die Mitte sehr zerstört und ebenso auf der Hauptseite von den Buchstaben wenig übrig gelassen. Es ist möglich, dass dieses Siegel nach Sicilien gehört, und zwar in die Zeit des zwölften Jahrhunderts, Roger II. bis Tancred. Dann kann aber die Hauptseite nur lateinische Buchstaben enthalten. — Dass jene Vorstellung, Christus mit dem Kinde, auch auf altchristlichen Denkmälern vorkommt, ersieht man aus den Bildern bei Bottari Taf. V. u. XXI auf einem Sarkophag, auf Taf. LXXVII u. s. w. — Ich habe ein ähnliches Siegel mit zweierlei Schrift noch nicht in den Händen gehabt."

Durch diese dankenswerthe Auseinandersetzung veranlasst, habe ich die Prägen der Normannen-Könige in Sicilien verglichen, wie solche ausführlich beschrieben und abgebildet sind in Monete cufiche — di Mich. Tafuri, hier aber keine unserem Siegelbilde entsprechende Darstellung gefunden, ja der Schriftcharakter ist dort entschieden ein anderer. Unser Stück muss nach ihm jüngern Ursprungs sein. Die Frage nach dem Orte, wo es entstanden und gebraucht worden, wird beantwortet sein, wenn nachgewiesen wird, wo das Simon Petrus ..... durch Gott als Siegel-Devise in Gebrauch gewesen ist, sammt jenem die Kindlein segnenden Christusbilde. — Es liegt wohl am nächsten an die Stadt Rom zu denken, die den Apostel Petrus als ihren Schutzpatron verehrte, so dass dieses Siegel einem päbstlichen Erlasse beigegeben worden wäre, der in den Orient unter arabisch Redende erging. Positive Nachweisungen darüber habe ich nicht ermitteln können. Bekannt genug ist aber, dass des Apostels Petrus auf den älteren päbstlichen Denaren sehr gewöhnlich Erwähnung geschieht; wie auch dass den geistlichen Acten, Stiftungscharten, Bullen u. dgl. „bleierne hangende Siegel" schon seit dem achten Jahrhundert n. Chr. angefügt waren. Gregor der Grosse soll zuerst davon Gebrauch gemacht haben. Vgl. Neues Lehrgebäude d. Diplomatik von d. Congregat. des heil. Mauri. VIII. Thl. S. 73. 92. 151 f. 197. 220 f. Thl. VII. S. 239. V. S. 297 f. Die morgenländischen Prälaten siegelten mit Blei; ebendas. S. 198, ebenso die Bischöfe des Abendlandes V. S. 300, die Dogen von Venedig, die Städte, Grafen und Herren ebendas. S. 303 f.; die Päbste im 17ten Jahrhundert bedienten sich dreierlei Gattungen von Siegeln, 1) des Fischerrings, mit dem Bildnisse St. Peters, wie er eine Angel ins Wasser senket, auf rothem Wachs, zu Breven, 2) zu Bullen, welche auf einem bleiernen Siegel das Bildniss St. Peters und Pauls nebst einem Kreuz auf der einen Seite und ein

Brustbild des regierenden Pabstes und dessen Namen auf der andern trugen. „Das dritte, sagen die gelehrten Benedictiner a. a. O. VII. S. 467, ist nicht üblich ohne nur bei den besondern Geschäften des Pabstes.“ Wir erfahren nichts Näheres darüber. In der reichen Gallerie von Münzen der verschiedenen Staaten Italiens aus dem Mittelalter, welche Muratori's Antiquitates italicae Bd. II. bieten, und der päbstlichen Siegel ebendas. Bd. III., ist mir keines begegnet, dessen Anlage mit dem unsrigen Aehnlichkeit hat. Ich muss demnach bestimmtere Nachweisungen einem Kundigeren oder der Zukunft überlassen, und habe nur noch beizufügen, dass dem ersten, unklaren Buchstaben, der ein P sein kann, auf dem Advers zur Linken, aber nur diesem, ein Beistrichlein untergesetzt ist als Zeichen der Abkürzung, die beiden kleinen Winkelhaken aber, welche Hr. Leitzmann nach dem folgenden I bemerkt, nur Risse waren in dem Incrustat, welche nach weiterem Reinigen verschwunden sind. Würde das P als Pius gelesen, die beiden folgenden I I als Zahlzeichen, so erhielten wir Pius den Zweiten als Inhaber des Siegels, jenen gelehrten, klugen und muthigen Aeneas Sylvius aus Siena, welcher im J. 1459 einen Fürstentag nach Mantua wegen Theilnahme an einem Türkenkriege berief. Der Charakter der arabischen Schrift würde zu dieser Zeit sehr wohl passen.

Die noch folgenden zwei Stücke gehören wieder zu der Sendung des Hrn. von Bartholomäi. Es ist nicht berichtet, dass sie mit aus dem Hamadaner Funde stammen.

No. 11. — Vgl. d. Abbild. 1/1 über Originalgr. — Fragment eines Bronzeringes, dessen unterer Theil weggebrochen ist. Die tafelförmige oblonge Fläche zu oberst ist mit vier Zeilen kufischer Schrift gefüllt, ohne Wortabtheilung zusammenhängend und ohne Finalbuchstaben. Darunter das Bild eines Hundes mit kurzem Schwanze, von links nach rechts gegen ein kleines Thier anlaufend, das zwei zangenartige Spitzen oder Scheeren ihm entgegenstreckt und einen langen abwärtsgebogenen Schwanz hat. — Neben der obern Fläche an der Biegung des Ringes sind zu beiden Seiten halbrunde Schildchen abgegrenzt mit sehr verwischten Spuren von Nestaliqschrift.

Herr von Bartholomäi sagt über dies Stück: „Je n'ai pas réussi à déchiffrer les noms qui contiennent les 2 premières lignes, mais dans les 2 dernières se lit la date سنة اربعين خمسمية. Cette circonstance est particulièrement rare que de trouver une date sur une bague à cacheter.“

Die Schrift ist verkehrt und erscheint erst im Abdruck rechtläufig, wie die Copie sie darstellt. Die beiden untersten Zeilen lese ich wie der Hr. General. Auffällig ist die Figur des خ wie ein ﺨ, bemerkenswerth die Weglassung der Copula zwischen den Zahl-

wörtern und vielleicht die Schreibung عيبة noch im sechsten Jahrhundert der Hidschr., wenn nicht, was mir wahrscheinlicher, eine Ligatur fur عناية statt hat.

Die beiden obern Zeilen lassen sich in gar verschiedener Weise lesen. Ich gebe Folgendes für nichts als einen Versuch, gern bereit, ihn gegen Besseres zu vertauschen.

من عين منه V o m A u g e s e i n e r G ü t e
لا عبد نفى k e i n K n e c h t v e r w o r f e n w i r d.

Das Suffix. an مَنِّه bezieht sich auf Gott, wie so gewöhnlich in den Siegellegenden mit عبده für Gottesverehrer, Moslem. Zweifelhaft kann nur der Schlussconsonant des von mir als نَفِيّ gelesenen Wortes sein. Der aufwärts gerichtete Zug könnte auch ein ر darstellen, wie es ganz ähnlich auf dem Siegel bei Reinaud Monum. musulm. II. pl. IV. No. 128 vorkommt, also نفر, welches einen ähnlichen Sinn ergibt. — An den beiden Seiten der Schrift, rechts und links, sind kleine bogige Verzierungen angebracht, die nicht zu den Buchstaben gehören.

Sehr merkwürdig wird unser Monument durch die beiden Thierbilder unter der Legende. — Einen Hund, und zwar in derselben Richtung von links nach rechts und auch sonst ziemlich unserer Figur ähnlich, haben wir zwar auf einem Siegelstein erst jüngst durch Herrn Mordtmann in dieser Zeitschr. Bd. XIX, S. 496 kennen gelernt, auf einer Gemme mit Pehlewi- und parthischen Legenden. Auch ist bekannt, dass dem Hunde der Siebenschläfer, Kitmir, eine Art Bewachung der Briefe und sonstigen Correspondenzen beigemessen wurde, davon jedoch, dass ein rechtgläubiger Muslim solche B i l d e r in seinem Siegel trug, ist mir sonst kein Beispiel bekannt. Eine Erklärung dieser Erscheinung, sowie eine sichere Bestimmung des zweiten Thieres auf unserem Siegel wird uns glücklicher Weise durch die Beschreibung eines magischen Bechers bei R e i n a u d a. a. O. S. 346 ff. und Taf. VI. geboten. Hier erscheinen unter anderen den Menschen schädlichen Thieren, gegen welche die beigefügten Formeln schützen sollen, auch der Skorpion und „un chien enragé“, als welcher auch der unsrige gezeichnet ist, n e b e n e i n a n d e r, und es kann sonach kaum einem Zweifel unterliegen, dass jenes mit Scheeren und langem Schwanze auf unserem Siegel gezeichnete Thier nichts anderes, als ein Skorpion ist. Ueber die Furcht vor diesen, besonders in gewissen Gegenden Persiens häufigen und gefährlichen Thieren und die abergläubischen, darauf bezüglichen Gebräuche der Perser hat Reinaud a. a. O. das Weitere beigebracht. Diese Bilder haben also eine talismanische Bedeutung. Derjenige, für welchen der Ring angefertigt wurde, war ein Perser,

worauf auch der dem Ta'liq nahe Schriftcharakter in den Seiten-Exerguen hindeuten kann. Diese enthielten seinen Namen und seine Herkunft. In dem zur Rechten glaube ich als das erste Wort محمد noch zu erkennen; er war also ein Muhammed. Im linken endete die Legende mit ...رى, v darüber.

No. 12. — Vgl. d. Abbild. etwas über Originalgr. — Ein Talisman. Ein quadratisches Kupferplattchen, auf dessen einer Seite im Felde vier Zeilen Schrift eingeschnitten sind, um welche eine andere Zeile als Einfassung in Quadrat herumläuft. Es ist, um mich der Worte des Herrn Dr. Fleischer, dem das Stück vorgelegen hat, zu bedienen, nichts als ein sinnloses Gemisch von Buchstaben, Ziffern u. dgl., wie man es häufig in den Anhängen der Duʿâ-nâme findet, wo zur Anfertigung von Talismanen gegen alle mögliche Uebel Anweisung gegeben wird. „Les Orientaux ne tiennent pas à ce que les formules dont ils font usage offrent un sens raisonnable; au contraire, ils recherchent celles auxquelles personne n'entend rien, et elles n'en passent que pour plus efficaces. — Souvent on emploie des signes de convention qui ne sont pas même connus des personnes qui s'en servent: ces personnes sont cependant censées en avoir l'intelligence; mais lorsqu'on les consulte, elles répondent par cette tradition de Mahomet, qu'il ne faut pas jeter les perles à la gueule des chiens.“ Reinaud a. a. O. I. S. 66.

Dürfen wir den vorstehenden Erörterungen über die einzelnen Denkstucke noch einige allgemeine Bemerkungen anfügen, so wird zuerst darauf hinzuweisen sein, welche Bedeutung diese uns jetzt im Originale selbst vorliegenden Siegel haben, um einen heut zu Tage bei der ottomanischen Pforte herrschenden Gebrauch bis in die Zeiten der abbasidischen Khalifen hinauf als herkömmlich zu erweisen. Während die gewöhnlichen Erlasse der türkischen Canzelei nur mit dem Tughra versehen werden, werden die Depeschen und diplomatischen Briefe des Sultans in Gold- oder Silber-Brocat-Beutel gethan und mit einem Faden umwickelt, an dem eine mit dem Siegel versehene Siegellackkugel hängt. Man datirt diese Sitte bis in die Zeit Karls des Grossen hinauf und sie soll sich von den griechischen Kaisern, welche wie die Könige des Abendlandes, ihren Kopf oder ihre ganze Gestalt auf dem Siegel darstellen liessen, in den Orient verbreitet haben. Je nach der Würde des Empfängers war die sogenannte Bulle von Gold (*χρυσόβυλλον*) oder Silber oder Blei oder Siegellack. Auch im Orient wurde dieses allgemeiner Brauch, nur wurden den Dogmen des Islam gemäss, die Bilder weggelassen. So sendete der Seldschuqen-Sultan Gajath-ed-din Kai-Khosru im Jahre 1241 n. Chr., als er vom griechischen Kaiser eine von dessen Verwandten zur Ehe begehrte, ein Schreiben mit seiner goldenen Bulle versehen, nach Konstantinopel Noch im 16. Jahrh. werden unter dem grossen Soliman dergleichen an christ-

liche Fürsten gesendete und mit einer goldenen Bulle versehene Schreiben erwähnt. Die Belege dafür siehe bei Reinaud a. a. O. I. S. 112. Um das Siegel zu schützen, wurde es in einer Metallkapsel verwahrt. Wie oben bereits bemerkt worden, ist die verhältnissmässig gute Erhaltung unserer Bleisiegel ein Jahrtausend lang nur begreiflich, wenn sie ebenfalls in solcher Weise geschützt waren. Ihr zu Tage Kommen thut nun das Bestehen der beschriebenen Sitte schon im dritten Jahrhundert der Hidschra bei den moslemischen Fürsten völlig evident dar. Und weiter ergibt sich auch, dass schon damals die Machthaber für verschiedene Angelegenheiten oder Provinzen verschiedene Siegel führten. Die Gouverneure aus der Familie Abu Dulaf, denen noch andere Districte untergeben waren, nennen auf unseren Vorlagen speciell al-Karadsch und al-Burdsch, bedienten sich also für diese Ortschaften dieser Siegel, welche für andere unbrauchbar waren. Gleicherweise hatten zur Zeit Chardin's die Könige von Persien fünf und die türkischen Sultane haben deren vier in Gebrauch, die nach Grösse und Form und Verwendung verschieden sind. Ebenso bedienen sich noch die Beamten und selbst Privatleute mehrerer Siegel. In dem so eben erschienenen Werke: Persien. Das Land und seine Bewohner v. E. Polak. Leipz. 1865. I. S. 157. schreibt der Verf.: „Hochgestellte Personen haben gewöhnlich mehrere Petschafte für Urkunden, Privatbriefe u. s. w., welche sämmtlich an einer Quaste aus Gold- oder Silberfäden aufgereiht sind, diese Quaste tragen sie, in einem feinen Beutelchen sorgfältig verwahrt, fast immer in der Tasche bei sich." S. 283: „Der Name wird nie unterschrieben (unter einem Briefe), sondern nur das Siegel beigedrückt." S. 330: „Siegelfälschungen werden durch Abhauen der Finger der rechten Hand bestraft."

Ein Zweites, wodurch diese aufgefundenen Siegel wichtig werden, sind die Zeitdata. Noch Reinaud a. a. O. I. S. 88 erachtete es für das Rathsamste, darüber, ob die Siegel vor dem Gebrauche der Ziffern, die uns auf Münzen zuerst im Jahre 614 u. 615 d. Hidschr. begegnen, Zeitangaben enthalten haben, nichts zu bestimmen. Er hält es für die ältern Zeiten nicht für wahrscheinlich, weil die Siegel so klein waren. Durch unsere Vorlagen wird das aber nun auf das Bestimmteste widerlegt. Denn das ausserordentlich kleine Stück No. 2. enthält so gut wie die meisten andern die Jahrzahl vollständig in Worten ausgeschrieben.

Rücksichtlich des Alters nehmen unsere Siegel unter den muhammedanischen, die uns durch Abdrücke bekannt und deren Zeit bestimmt ist, die dritte Stelle ein. Als erstes hat das des Muhammed selbst zu gelten, welches der in Aegypten durch Barthélemy aufgefundenen Urkunde des Propheten an den Muqauqas von Alexandrien vom 6ten Jahre der Hidschr. angefügt ist. Vgl. Journ. asiat. 1854. IV. S. 482 ff. Ihm folgen die beiden Siegel in Thon unter zwei arabischen Passen vom Jahre 133 d. Hidschr., welche im Journ.

des Savans 1825. S. 462 nach den Papyrus-Originalen facsimilirt und von de Sacy entziffert worden sind. Sie enthalten eine fromme Sentenz und den Namen ihres Inhabers جبر. Keines von diesen hat ein Zeitdatum. Ihre Zeitbestimmung ergibt sich nur aus den Urkunden. Unsere hamadanischen Siegel, welche der Zeitordnung nach folgen von 257—314 d. H., sind sonach die ersten und ältesten, auf denen eine Zeitbestimmung geboten wird.

Zum Dritten werden wir ihnen gewisslich auch deshalb ein besonderes Interesse nicht versagen, weil sie die einzigen Denkmäler sind, die uns von der einstmals mächtigen und in der muhammedanischen Geschichte oft erwähnten Familie Abu-Dulaf's übrig sind. Kannten wir bis dahin nur Namen ihrer Glieder, so haben wir jetzt auch sicht- und greifbare Monumente ihrer einstigen Existenz und Herrschaft vor uns zur weiteren Gewähr und selbst Vervollständigung dessen, was die geschichtlichen Annalen über sie erzählen.

Endlich viertens muss aber ihr wissenschaftlicher Werth besonders wegen der neuen paläographischen Data hoch veranschlagt werden, die wir aus diesen Siegeln gewinnen. Denn wir finden hier zum ersten Male in kufischen Texten jene Involutio litterarum in zwei Beispielen, ferner einen eigenthümlichen Gebrauch des untergesetzten Punctes, und noch jenes auf Münzen häufige, vielbestrittene بخ, für dessen Bedeutung sein Vorkommen auch auf einem Siegel unsere Aufmerksamkeit ganz vorzüglich auf sich zieht.

Sind nun diese Stücke, deren Entstehung, soweit Zeitdata gegeben sind, 57 Jahre auseinander fällt, zusammen aufgefunden worden, so muss der Fundort eine Art Archiv gewesen sein, wo die amtlichen Diplome und Patente verwahrt wurden. Wir sind nach dem Funde dieser Siegel nicht berechtigt den Inhalt jenes Archivs in Hamadan während der Zeit des Islam auf anderes als auf Provinzial-Documente zu beziehen; immerhin aber wird man sich dabei der Erinnerung nicht entschlagen können, wie an selbiger Stelle, in dem alten Ekbatana, in der Burg zur Zeit des Cyrus und Darius sich das Reichsarchiv befand, worin die Rolle gefunden wurde, die den Befehl des Cyrus zum Wiederaufbau Jerusalems enthielt. Esra 6, 2. Trotz der vielen Verwüstungen, welche diese Stadt betroffen haben, ist noch jetzt die Stelle der Burg, die als Palast, Reichsarchiv und Schatzhaus gedient haben mag, erkennbar. Trümmerhügel und überwucherte Lehmberge liegen um die Terrasse oder Plattform umher, auch grosse Quadersteine mit arabischen Inschriften aus der Periode der Khalifenherrschaft in Persien, und wie reich dieser Schuttboden noch an Alterthümern sein muss, erhellt schon daraus, dass Morier in den wenigen Tagen, die er hier verweilte, und ebenso Ker Porter Cylinder mit persepolitanischen Figuren und Keilschrift, geschnittene Karneole, Seleuciden-,

Parthische-, Sasaniden-Münzen und moslemische Talismane erwerben konnten. Vgl. Ritter's Erdk. IX. S. 104. Vermissen wir ungern eine Notiz über den Platz, wo unsere Siegel gefunden worden, und steigert sich durch die genauere Erkenntniss ihrer Wichtigkeit der Schmerz über den Verlust der übrigen mit zu Tage gekommenen um so höher, so würde doch auch das als ein Glück zu betrachten sein, wenn etwa ein Europäer, den sein Stern nach Hamadan führt, dadurch angeregt würde, den unzweifelhaft dort noch verborgenen wissenschaftlichen Schätzen nachzuforschen und sie uns zu heben. — Zum Schlusse endlich noch Dank dem Hrn. General von Bartholomäi, der die beschriebenen mir übermittelt und gestattet hat, dass sie fortan als eine der vorzüglichsten Zierden in dem Grossherzoglichen Cabinet zu Jena bewahrt bleiben.

Ueber die Sprache der sogenannten Kāfirs im indischen Caucasus (Hindū Kūsch).

Vorgetragen

in der Versammlung der D. M. G. in Heidelberg, den 28. Sept. 1865,

von

Dr. E. Trumpp, Diaconus in Pfullingen.

Den Gegenstand der folgenden Abhandlung habe ich schon vor mehreren Jahren im XIX. Band des Journals der Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland behandelt, wo ich mich auch über die Art und Weise, wie ich zu meinen Notizen über die Kāfir-Sprache gekommen bin, ausgesprochen habe.

In neuester Zeit nun ist meine Aufmerksamkeit auf jenes äusserst interessante Volk wieder gelenkt worden durch einen kurzen Reisebericht, den zwei bekehrte Afghānen von Peschawer über ihre Reise nach Kāfiristān den Missionarien in Peschawer abgestattet haben [1]).

Diese gefährliche Reise wurde unternommen von den Afghanen Fazl Haqq, dem Sohne eines wohlbekannten Mullah's von Adīna im Peschawerthal, der im Jahre 1859 getauft worden ist, und von Nur-Ullah, einem andern getauften Afghanen aus dem Lande der Yusufzeis. Fazl Haqq war nach seiner Taufe in das Guide-Corps eingetreten, das in Merdān unter Major Lumsden stationirt war. In jenem Corps dienten auch einige Kāfirs, die Major Lumsden durch einige Muhammedaner hatte auffordern lassen, von ihren Bergen auf britisches Gebiet herabzukommen, um Dienste zu nehmen. Major Lumsden hatte nämlich die Absicht ein ganzes Kāfir-Corps zu organisiren, weil die engl. Regierung hoffte, sie besser gegen die wilden und treulosen afghānischen Stämme gebrauchen zu können; sein Plan stellte sich jedoch bald als unausführbar heraus, da nur einzelne Kāfirs, wegen der Unsicherheit der Wege in Folge der Todfeindschaft der angrenzenden muhammedanischen Stämme, sich bewegen liessen, den gefährlichen Schritt zu wagen. Einer dieser Kāfirs war Gārā, den ich selbst einige Tage in Peschawer in mei-

1) Siehe auch einen engl. Bericht in dem Church Missionary Intelligencer, July, 1865.

nem Hause hatte, der sich bewegen liess, in das Guide-Corps einzutreten. Als es ihm aber, nebst einem andern Kāfir, gelungen war, nach seiner Entlassung aus dem Guide-Corps seine heimathlichen Berge wieder zu erreichen, so sandte er wiederholt an Fazl Haqq eine Einladung, ihn in seiner Heimath zu besuchen.

Trotz der eindringlichsten Abmahnungen traten beide die Reise nach Kāfiristān an, mit verschiedenen Arzneien und kleinen Geschenken versehen. Sie verliessen Peschawer den 9ten Sept. 1864, und gingen direct nordwärts nach Swāt. Sie hatten ursprünglich die kürzere Route nach Jelalābād nehmen wollen und schon mit einem Caravanenführer sich verständigt; als dieser aber erfuhr, dass sie Christen seien, wollte er nichts weiter mit ihnen zu schaffen haben. Die erste Nacht rasteten sie in dem Dorfe Kangra [1], wo sie jedoch von einem Schüler von Fazl Haqq's Vater erkannt wurden, der drohte, sie verrathen zu wollen. Sie verliessen daher das Dorf wieder, als ob sie nach Peschawer zurückkehren wollten, und kamen durch einen Umweg den folgenden Nachmittag in Sanderai an. Ihr nächster Marsch ging nach Baransderai, von wo an der Weg unsicher war; sie mussten desshalb bei Nacht reisen mit drei Führern, die ihnen zugleich als Bedeckung dienten und sie bis nach Shahr [2]) begleiteten. Hier verliessen sie das englische Gebiet und betraten den Boden von Swāt. Mit knapper Noth wichen sie auf ihrem Wege einem früheren Zögling der Peschawer Missionsschule aus, indem sie sich in die Reisfelder verbargen, wo sie knietief im Wasser waten mussten bis zu dem Swat-Fluss, über den sie mit Mühe setzten, unterstützt durch einen Afghanen, der ihre Kleider hinübertrug. Nach einem Marsch von mehr als 12 Stunden erreichten sie Bar Badwān, wo ein gastfreundlicher Hafner sie aufnahm und ihnen zu essen gab.

Am 12. September kamen sie in Kalumanai an; der Weg galt zwar als gefährlich, doch gelang es ihnen, zwei bewaffnete Männer als Begleiter zu bekommen. Am folgenden Tage liessen sie Swāt hinter sich und betraten Bajour, nachdem sie den Malagi-Fluss überschritten hatten, was in einer Wiege geschah, die durch ein ausgespanntes Seil über den reissenden Fluss gezogen wurde. Sie machten Halt in Walai, wo sie, in Folge ihrer Müdigkeit unter einem Baume einschliefen; sie wurden jedoch bald durch einen andern Schüler von Fazl Haqq's Vater aufgeweckt, der wissen wollte, was er, als Christ, da zu thun habe. Sie versuchten ihn mit freundlichen Worten zu versöhnen, und gaben ihm einen

1) Die Namen der weiter unten vorkommenden Dörfer sind auch auf der sonst so exacten Karte des englischen General-Quartiermeisterstabes entworfen von Major Walker, Calcutta 1852 nicht zu finden, so wichtig es auch wäre, ihre Localität genau bestimmen zu können.

2) Shahr (شهر) ist auf Elphinstone's Karte zu finden; es liegt auf dem linken Ufer des Landai des kleinen oder Swat-Flusses.

kleinen Spiegel zum Geschenk: allein er wollte Ashrafīs[1]) und Perlen dafür zum Lohne haben, dass er sie nicht augenblicklich als Christen angebe und ihren Tod herbeiführe. Endlich gab er sich mit 9 Rupien zufrieden, und da er mit der Dysenterie behaftet war, gaben sie ihm Arznei, welche ihm gut bekam; er führte sie dann in seines Oheims Haus und gab ihnen zu essen. Ihr nächster Marsch ging nach Miān Kilai, durch Shobāna. Hier trafen sie 40 bewaffnete Hindūstānīs, unter ihren beiden Anführern, Abd-ul-Mejīd und Abd-ul-Karīm. Als diese hörten, dass Reisende von Peschawer angekommen seien, kamen einige von ihnen, um zu fragen, ob die Sāhibs (die Engländer) noch weitere Expeditionen vorbereiteten; und nach einigen Unterredungen beherbergten sie sie als ihre Gäste. Hier mussten sie drei Nächte bleiben, da der weitere Weg so gefährlich war, dass sie Niemand begleiten wollte. Endlich vermochten sie 7 Männer, sie mit ihren Flinten bis Badān zu begleiten: als sie aber dort ankamen, wollte sie Niemand aufnehmen noch ihnen zu essen geben, nicht einmal für Geld. Sie setzten sich am Wege nieder; nach einiger Zeit hörten sie, wie ein Mann zu einem andern sagte, dass sein Weib krank sei. Sie fragten nach der Ursache ihrer Krankheit und gaben ihrem Manne Arznei für sie. Der Schmerz der Frau liess nach und der dankbare Mann gab ihnen Brot und Nachtlager und verschaffte ihnen 4 Begleiter, um sie am andern Morgen nach Ghokhai zu bringen. Hier verliessen sie Bajour und betraten Kūnar, nachdem sie den Hindūrāj überschritten hatten, ein äusserst hohes Gebirg, das auf seiner Nordwest-Seite bewaldet ist. Das erste Dorf in Kūnar war Marawarm, wo sie nur noch zwei Tagemärsche von dem Nāshi oder Kātar-Stamm der Kāfirs entfernt waren, von dem eine Anzahl zwei Nächte zuvor das Dorf angegriffen und einen Mann und ein Weib getödtet hatte. Die Leute waren alle noch in grosser Aufregung und hielten Nachtwachen in Erwartung eines weiteren Angriffes. Sie hielten unsere Reisenden an und sagten ihnen, dass sie entweder mit ihnen wachen oder ihr Dorf verlassen sollten.

Sie setzten sich mit ihnen nieder und bald entspann sich das folgende Zwiegespräch mit einem Mullah: „Wo kommet ihr her?" „Vom Yusufzei-Land." „Von was für einem Dorfe?" „Von Adīna." „Kennet ihr den Mullah Pasanei?" (Fazl Haqqs eigenen Vater). „Ja." „Habt ihr seinen Sohn Fazl Haqq gesehen, den ich als ein Kind wohl kannte, wo ich des Mullah's Schüler war?" „Ja." „Wie befinden sie sich? geht es ihnen allen gut?" „Ja, es geht ihnen allen gut." „So kommt herein, sagte der Mullah, und esset etwas, denn ihr habt nur gute Nachrichten gebracht."

Ihr nächster Marsch nach Pushit war besonders gefährlich.

1) أشرفی früher die gewöhnliche Goldmünze der Mogul Kaiser; sie ist 1 Pfund, 11 Shilling und 8 Pence werth.

aber sie verschafften sich 8 bewaffnete Männer, um sie zu begleiten. Auf dem Wege begegneten sie gerade an einer solchen Stelle, wo sie nicht ausweichen konnten, einem Manne, Wasīk, dessen Bruder Shafik unter den Guiden diente. Sie kannten sich und umarmten sich nach ächter afghānischen Sitte, indem sie einander um den Hals fielen. Ohne ihm Zeit zu lassen, sich zu besinnen, erzählten sie ihm den ganzen Hergang und verliessen sich auf seine Verschwiegenheit, indem sie ihm zugleich zu verstehen gaben, dass sein eigener Bruder auf englischem Gebiete sich befinde, und dass natürlich er desshalb ihr Freund sein werde. Er bewahrte ihr Geheimniss, nahm sie gastfreundlich auf und wusch ihre Kleider.

Vier Reiter, die denselben Weg ritten, begleiteten sie nach Kūnar, einem grossen Dorfe, mit einem guten Bazār und vielen Hindū-Läden. Hier überschritten sie den Kūnar-Fluss auf aufgeblasenen Häuten und gingen durch Kudalai und Patan nach Nūrghal. In Nūrghal erwarteten die Leute ebenfalls einen Angriff von den Kāfirs. Sie konnten hier nichts zu essen bekommen, aber durch ihre Arzneien, womit sie einen Mann vom Fieber curirten, verschafften sie sich etwas Brod und Käse. Hier banden sie fünf Häute zusammen, setzten sich auf dieses Floss und fuhren den Strom hinab nach Tangai, von wo sie weiter nach Bariābād in Ningrahār gingen, wo sie, als sie in das Dorf traten, fünf Studenten und Sipāhis aus dem Yusufzei-Lande in einer Moschee sitzen sahen, welchen sie wohl bekannt waren. Sie zogen sich unbemerkt zurück, und schlossen mit einem Manne, den sie ausserhalb des Dorfes antrafen, der Kameele mit bedeckten Kajāwas [1]) führte, wie sie von verschleierten Frauen auf ihren Reisen gebraucht werden, einen Handel ab, dass er sie, verborgen wie Frauen, nach Jelalābād bringen sollte, weil sie in der Nachbarschaft Feinde hätten, welche sie vermeiden wollten.

So hatten sie den ersten Theil ihrer Reise nach Jelalābād in Sicherheit vollbracht. Sie waren 150 Meilen auf ungangbaren Wegen gegangen um die directe Route durch den Chaibar-Pass zu vermeiden, die, obschon sie nur 70 Meilen von Peschawer beträgt, für sie als Christen ganz unausführbar war. Sie hielten es jedoch nicht für gerathen, längere Zeit in Jelalābād zu verweilen, sondern nachdem sie eine gute Mahlzeit von Fleisch, Melonen und Trauben eingenommen hatten, machten sie sich wieder auf den Weg, der sie zuerst, durch Nasirābād, nach Chārbāgh führte. Auf diesem Wege passirten sie viele grosse Höhlen, die über den Fluss hereinragten, und die von den Kāfirs in den alten Zeiten gebaut sein sollen.

---

1) کَجَاوَه oder کَجَبَند sind grosse aus Weiden geflochtene Körbe, die auf beiden Seiten des Kameels herabhängen und in welchen die Frauen in einer kauernden Stellung zu reisen pflegen.

Hier waren sie gezwungen, sich zu verkleiden, da in der Nachbarschaft einige frühere Guide-Soldaten lebten, zu denen sie sich nichts Gutes versahen. Die Frage, wie sie ihre Dörfer unbeobachtet passiren konnten, erforderte reifliche Erwägung. Endlich beschlossen sie, in Weiberkleidung zu reisen und ihr Gesicht mit Burkas zu bedecken. Sie warben drei Führer an, um sie zu vertheidigen und zu begleiten: diese mietheten für sie, als für Frauen, in Muleyan ein Privat-Gemach und kochten ihr Essen: aber zu ihrem Schrecken wollten sie sie nicht mehr weiter begleiten, nachdem sie sie zu dem Dorfe gebracht hatten. Endlich liessen sich drei Führer für ein Geschenk herbei, sie nach dem nächsten Dorfe Niyasi zu begleiten, wo sie wieder ihre eigene Kleidung annahmen. An den Ufern des Mangō-Flusses waren sie nunmehr in einem Lande, wo jedermanns Haus eine Festung ist und jedes Dorf eine Burg; in aufeinander folgenden Märschen kamen sie nach Rajai, Kotāla, Adār und von da nach Kajgara, dem Dorfe eines andern Guide-Sipāhī's, Shahbuddīn, der ihr Freund war. Sie gaben ihm einen Peschawer Turban, und curirten seine kleine Tochter, die am Fieber darniederlag: er begleitete sie nach Niliār, dem letzten muhammedanischen Dorfe auf ihrem Wege. Hier wohnte Abdullah, der Sāhibzādah, welcher im Jahre 1856 mit Majīd und dem Sohne eines Kāfir-Häuptlings in Peschawer gewesen war. Er ist ein Sayyid und in jener Gegend ein grosser Mann, da er hauptsächlich die Mittelsperson ist für den Verkehr zwischen den Muhammedanern und den Kāfirs. Er sagte ihnen offen, dass, wenn sie Kāfiristān betreten würden, sie getödtet werden würden. Sie erwiderten, dass sie dort Freunde hätten, und gaben ihm Geschenke, um ihn zu bewegen, sie mit acht Schutzleuten nach Malēl zu begleiten. Der Weg war so überaus steil, dass sie mit Händen und nackten Füssen sich an die Felsen anklammern mussten, um den Berg zu ersteigen.

Halbwegs nach Malēl liegt Manli, das Rendez-vous der Kāfirs, wohin sie ihre Wallnüsse und Früchte bringen, und dafür Salz von den Muhammedanern eintauschen. Fünfzig Kāfirs waren zu diesem Zwecke dort anwesend. Abdullah sagte zu ihnen, sie sollten sich nicht fürchten, und die Kāfirs kamen herzu, sie zu grüssen, indem sie ihre beiden flachen Hände horizontal ausstreckten, die ihrigen umschlangen und so rückwärts und vorwärts schwangen, mit dem Rufe: Modaji, shābase[1] (seid nicht verdrossen; es freut uns, euch zu sehen). Sie waren mit Bogen, Pfeilen und Messern bewaffnet. Unsere Reisenden fragten nach Gārā, dem Kāfir-Sipāhī, der sie in ihr Land eingeladen hatte: sie erfuhren

---

1) Modaji ist mir unbekannt: shābase ist offenbar das bekannte شاه باشى bravo! (wörtlich: sei ein König!), was sie von den Afghānen angenommen haben. Die Erklärung in Klammern rührt von den zwei Reisenden her, die aber keine grossen philologischen Studien in Kāfiristān gemacht haben.

dass er zu einem Leichenbegängniss in ein benachbartes Dorf gekommen sei. Sie schrieben ihm eine Linie in Paṣ̌tō, um ihm zu sagen, dass er augenblicklich kommen solle (denn Gārā war von Fazl Haqq im Lesen unterrichtet worden); sie gaben einem Kāfir sieben Ellen von ihrem Turban für den Botenlohn; denn Geld ist hier nutzlos und ganz unbekannt. Dann gingen sie alle nach Malēl, von wo aus der Sāhibzadah und Shahbuddīn zurückkehrten, da sie nicht weiter zu gehen wagten, und unsere Reisenden blieben allein bei den Kāfirs zurück. Sie hatten nun wenigstens den Endzweck ihrer Reise erreicht, und sahen das Volk von Angesicht zu Angesicht, um desswillen sie Gefahren und Mühsalen ausgestanden hatten. Wie wird wohl ihr Empfang ausfallen? Sie wussten, dass das Loos eines jeden muhammedanischen Afghanen in Kāfiristān der Tod war, und sie waren wie Afghanen gekleidet. Ihre Freunde waren noch nicht angekommen und sie hatten keinen Beistand bei sich, ausser Gott. Da sie nichts zu essen hatten, tauschten sie weitere Ellen des Turbans für Brod und Käse aus, als sie glücklicherweise eine Frau mit bösen Augen bemerkten. Sie gaben ihr Arznei, welche sie wieder herstellte, und sogleich brachte das ganze Dorf alle Kranken herbei, um sie heilen zu lassen. Von elf Menschen wurden sechs vom Fieber durch Chinin geheilt, so dass die Leute sehr freundlich gegen sie wurden. Sie hatten jetzt Zeit sich umzuschauen. Die Gipfel der Berge waren kahl und öde, aber ihre Seiten waren bewaldet, besonders mit Fichten; es gab auch Wallnussbäume, Maulbeerbäume und Myrobalanenbäume. Die Felder waren alle künstlich in kleinen Terrassen angelegt, die mit Steinen aufgebaut waren, und da es kaum irgend welche Erde dort hat, machen sie Boden mit Sand und Dünger. Von den Häusern waren manche fünfstöckig, mit flachen Dächern und hölzernen Thüren; die Leute steigen von einem Stock zum andern auf einem schiefen Balken hinauf, in welchen Fusstritte auf plumpe Weise eingehauen sind. Die Feuer wurden in der Mitte der Zimmer angezündet, um welche sie alle herum sassen; der Rauch entwich, so gut er konnte. Beim Essen sassen sie zuweilen auf dem Boden; aber öfters auf niederen Stühlen mit Tischen, auf welche sie die Speise stellten. Es gab auch Betten in den Häusern, aber gewöhnlich liegen sie auf einem rauhen Teppich auf dem Boden, dessen Ende sie über sich werfen. Die Weiber waren nicht verheimlicht und waren sehr weiss und äusserst schön, mit dunkelbraunem Haar und Augen. Sie mischten sich unter die Männer und schwatzten oft mit ihren Besuchern. Ihr Anzug bestand aus engen Hosen, schwarz unter dem Knie und ober demselben weiss, mit einem Hemd über den Körper, das beinahe bis auf die Knie reichte, aber nur lose um die Hüfte gebunden war. Ihr Haar war zusammengeschlungen und durch eine kleine wollene Kappe auf dem Kopfe zusammengehalten. Der ganze Hals war mit Halsbändern von Beeren und Kügelchen bedeckt. Ihre Füsse sind gewöhnlich bloss, manchmal tragen sie auch Stiefeln. Männer wie

Frauen tragen messingene oder eiserne Armspangen [1], die mit Schlangenköpfen geziert sind, und ebenfalls messingene oder eiserne Halsbänder. Die Weiber haben lange schwere Ohrringe von Kugelchen, die um das Ohr geschlungen und durch eine Schnur gehalten werden, die an die Kappe auf dem Kopfe befestigt ist. Die Männer tragen wollene Hosen, die mit einem Gürtel um die Lenden gebunden werden, mit Röcken von Ziegenfellen, die um den Körper geschlungen werden, und mit langen Aermeln von demselben Stoff, die besonders angezogen werden, in denen die Haare einwärts gekehrt sind. Der Kopf ist gewöhnlich bloss oder mit Baumrinde bedeckt. Sie rasiren ihr Haupt, wobei sie in der Mitte eine runde Stelle mit langen Haaren stehen lassen [2]. Manchmal rasiren sie den Kinn- und Backenbart, und manchmal nur den Kinnbart; wenn sie aber einen Kinnbart tragen, lassen sie ihn nie lang wachsen.

Die Weiber verrichten alle Arbeit: sie kochen, mahlen Korn, holen Holz und Wasser. Sie pflügen auch ihre sogenannten Felder, indem ein Weib den Pflug leitet, das andere aber denselben vorn zieht. Die Männer schämen sich irgend eine Arbeit zu verrichten; das einzige was sie thun ist, dass sie die Heerden füttern, fechten und sich zu Berathschlagungen versammeln. Das Hornvieh ist sehr rar, aber Ziegen gibt es im Ueberfluss.

Nach drei Tagen kam Gārā an. Er war den ganzen Weg gesprungen, aus Furcht, sie möchten getödtet werden. Er hatte, wie er sagte, erwartet, dass der englische Missionar bei ihnen sei, aber kein englischer Missionar hatte sich getraut, einen solchen Weg zu machen. Er nahm sie mit der grössten Herzlichkeit auf, und bat sie mit ihm in sein Dorf zu gehen, indem er es auf sich nehmen wolle, sie mit seinem Leben zu vertheidigen.

Den andern Morgen reisten sie alle ab auf dem Wege nach Trānā, welcher sehr gebirgig war und fast gänzlich über Felsen hin führte, die manchmal so steil wie Staffeln waren; sie hatten noch zwei Ellen von dem Turban übrig, die sie für 8 Brodlaibe verkauften. Die Nacht brachten sie auf einem Hause zu, das fünf Stockwerk hoch war.

Eine schreckliche Erweiterung ihrer neuen Arbeit lag nun vor ihnen, welche die Wildheit der Kāfirs in ihrem schlimmsten Zügen ihnen vor Augen stellte. Ihr nächster Marsch ging nach Nikēra, das auf der Höhe der Berge gelegen ist. Hier trafen sie 28 bewaffnete Muhammedaner an, welche von den Kāfirs von Mangū herab, eingeladen worden waren. Schon vor vielen Jahren war eine Anzahl Kāfirs in ihrem Dorfe erschlagen worden, und sie dachten, die That sei vergessen oder vergeben, sie hielten sich für ganz sicher, da sie bewaffnet und in solcher Anzahl kamen, um von der Gastfreundschaft der Kāfirs Gebrauch zu machen. Ihre Wirthe

1) Vergl. dazu [illegible] p. 624.
2) [illegible] H[illegible]

tractirten sie aufs grossmüthigste und hatten sie überredet, nachdem sie allen Verdacht aus ihren Herzen entfernt hatten, ihre Waffen in den Hütten zurückzulassen, die ihnen angewiessen waren. Gerade zu jener Zeit kamen unsere Reisende dort an und unterhielten sich viel mit diesen Mangū-Leuten, von denen zwei Mullahs waren und 6 Studenten von Kūnar, als plötzlich ihr Freund Gārā ihnen auf Hindūstānī zurief, sie sollten weggehen. Sie fragten warum: „Weil sie jetzt im Begriffe sind, zu tanzen." „Dann wollen wir bleiben und zusehen." „Aber es wird eine Tamāshā [1]) folgen, und ihr müsst weggehen." Alles dieses ging auf Hindūstānī vor sich, welches Niemand ausser ihnen. verstand. Sie gingen ruhig weg und setzten sich oben auf den Felsen.

Die Kāfirs brachten eine Drommel und Pfeifen und fingen an zu singen und zu tanzen, wobei sie ihre Hände und Füsse herumwarfen, indem die Weiber zuschauten. Dann wurde plötzlich, ohne die geringste Warnung, jedes Kāfir Messer gezückt, und hoch über dem Kopfe geschwungen, und mit einem lauten Pfeifen stürzten sich 4 oder 5 Kāfirs auf jeden Muhammedaner, und stachen ihn auf allen Seiten. Alles war in einem Augenblick vorüber, und alle waren todt niedergesunken, mit vielen Wunden bedeckt. Dann schlugen sie ihnen die Köpfe ab und warfen sie in den Bach drunten. Unsere Reisenden waren sprachlos vor Schrecken, als Gārā ihnen wiederholt sagte, sie sollten sich nicht fürchten; es solle ihnen kein Haar gekrümmt werden. Sie zeigten auf die todten Körper unter ihnen und sagten mit halb ersticktem Athem, dass ja auch diese vor einer kleinen Stunde die Gäste der Kāfirs gewesen seien. Er erklärte ihnen den Grund dieser schrecklichen Rache. Die Blut-Fehde war noch nicht gehoben und die Kāfirs hatten nie den Mord ihrer Brüder vergessen. Er ermahnte sie übrigens, ihm nie zuverlassen. Nach drei Tagen schickten die Kāfirs nach Mangū, um ihnen sagen zu lassen, dass sie Leute senden sollten, um das Eigenthum der Erschlagenen zu holen: denn die Kāfirs tödten wohl einen Musalman, aber plündern ihn nie aus. Einige Leute kamen von Malēl und brachten ihre Flinten und Dolche (welche die Kāfirs so hoch schätzten, aber nicht nehmen durften) so wie ihre Hände und Köpfe zurück. Von Nikēra gingen sie über den Walimand, das höchste Gebirge in der Gegend, wo der Schnee vom vorigen Jahre noch ungeschmolzen in den Hohlwegen lag, nach Begāra, und von da den folgenden Tag nach Gārā's eigenem Dorfe, Shaiderlām. Hier wurden sie von vielen Freunden besucht. Kachū, der Guide-Sipāhī, kam mit seinen zwei schönen Weibern, sowie Kārak, Shāshi, Bādshāh, Waskāri und Bālō, welche alle zu einer oder andern Zeit in dem Guide-Corps gedient hatten. Sie brachten ihre

---

1) In Indien heisst تماشا jedes Spectakelstück, öffentlicher Aufzug oder Lustbarkeit.

Weiber und Kinder, mit Lebensmitteln und Trauben, und erwiesen alle Gastfreundschaft den Fremden, von denen sie wiederum beschenkt wurden. Schon zuvor hatten sie ihre Missionsarbeit angefangen: denn Gārā und seine Freunde hatten immer an ihren Morgen- und Abendandachten Antheil genommen, und es wurde zu verschiedenen Zeiten viel über Religion gesprochen: aber jetzt fingen sie dieselbe in allem Ernste für etlich und zwanzig Tage an. Den ganzen Tag, von Morgen bis zur Nacht, sprachen sie mit den Leuten und beantworteten Fragen; die Leute nahmen auch Antheil an ihren Andachten. Bei Nacht schrieben sie ihr Tagebuch, in welchem sie auf Paṣtō alles genau aufzeichneten, was sie sahen und hörten, mit den Namen der Personen, Plätze und Sachen. Dieses Tagebuch wurde mit Limonensaft geschrieben, und sah, nach ihrer Rückkehr wie unbeschriebenes weisses Papier aus; als es aber über dem Feuer erwärmt wurde verdunkelten sich die Buchstaben nach und nach und nahmen ihre eigenen Formen an. Gārā und Kachū und ihre Weiber waren am theilnahmsvollsten, alle aber hörten zu und alle zollten Beifall, als Gārā die Worte, die sie sprachen, in ihre eigene Sprache übersetzte. Manchmal versammelte sich das ganze Dorf, Männer, Weiber und Kinder. Das Tagebuch enthält eine interessante Beschreibung von vielen ihrer Gebräuche. Die Männer heirathen nie in ihrem eigenen Dorfe; denn alle Frauen desselben Dorfes werden als Schwestern betrachtet, auch heirathen sie nie ohne die freie Einwilligung von Mann und Weib. Wenn ein Mann seine Wahl getroffen hatt, bittet er seinen Vater für ihn ein gewisses Mädchen zu erhalten. Der Vater schickt eine Ziege und drei Widder in das Haus von des Mädchens Vater. Nichts wird dabei gesprochen, sondern die Ziegen werden innerhalb des Hauses angebunden. Wenn der Vater des Mädchens die Ziege tödtet und die Widder behält und den Ueberbringer ohne dieselben nach Hause schickt, so ist der Verspruch vollendet; schickt er aber die Ziegen zurück, so hat das Mädchen seine Einwilligung nicht gegeben. Wenn sie einmal verlobt sind, so kann der Mann das Mädchen ruhig in den Gebirgen besuchen, aber er spricht mit ihr nie öffentlich (nie mit andern Weibern), noch bringt er ihr Geschenke. Wenn der Hochzeitstag da ist, so sendet der Vater des Bräutigams zwei Männer zu dem Vater der Braut, mit Ziegen und Geschirren und Pfannen, einem Spiess und Leuchter oder vielmehr mit einem Leuchtholz (denn sie brennen kein Oel, sondern Fichtenholz), und, wenn er es vermag, auch mit einer Flinte. Die zwei Männer bleiben dort zwei Nächte, während in beiden Dörfern Tanzen und Essen vor sich geht, die Männer und Weiber für sich. Die Männer scheinen, wie sie (die Reisenden) bemerkten, ihr Leben mit Tanzen und Spielen zuzubringen. Der Vater der Braut gibt ihr dann ihre Kleider (die schwarzen gelten für die schönsten) und die zwei Männer begleiten die Braut, gefolgt von verschiedenen Weibern, welche Korn mit sich tragen, nach dem Hause des Bräutigams. Wenn einmal die Braut

über die Schwelle getreten ist, finden keine weiteren Ceremonien mehr statt; sie ist ohne weiteres sein Weib. Die Weiber bleiben bei ihr zwei Tage. und kehren dann zurück, nachdem sie vier Ziegen erhalten haben. Die neuvermählte Frau darf ihres Vaters Haus vor fünf Jahren nicht besuchen. Nachher kann sie ihren Vater und ihre Mutter für einen Monat oder zwei besuchen, und wenn sie zurückkehrt, tragen die Weiber wiederum Korn mit ihr. Nachher können sie Besuche machen, wie sie wollen.

Ehebruch ist in Kāfiristān ganz unbekannt [1]); doch haben viele mehr als eine Frau. Der Bruch des 6ten Gebots auf irgend welche Weise wird auf keine Weise geduldet. Sie glauben, dass die Rache ihrer Götter für einen solchen Act auf das ganze Dorf fällt. Wenn eine Dürre eintritt oder irgend ein Unglück über ein Dorf kommt, so kommen die unverheiratheten Mädchen in Verdacht; denn das Haus einer verheiratheten kommt nicht einmal so viel als in Verdacht. Ein alter Mann oder eine alte Frau wird dann abgeordnet, um die schuldige herauszufinden. Sie muss, unter Androhung der Todesstrafe, ihren Liebhaber entdecken. Das Eigenthum des männlichen und weiblichen Theils wird dann ohne weiteres geplündert, und die Häuser von beiden werden auf den Grund niedergebrannt, und, unter einem Steinregen und dem Halloh der Buben und Mädchen werden sie für immer aus dem Dorfe gejagt und zu den Muhammedanern geschickt. Sogar der Weg, auf dem sie gehen, gilt für so unrein, dass die Leute ihnen nachgehen und an dem nächsten Strom, den sie überschreiten, eine Ziege opfern Der Gott ist dann besänftigt, und es bedarf kaum der Bemerkung, dass dieses Verbrechen, das in christlichen civilisirten Ländern für so geringfügig gilt, dort nur sehr selten vorkommt. Diebstähle sind in Kāfiristān ganz unbekannt. Wenn Jemand auf den Bergen ein Messer fallen lässt, so können viele daran vorbei gehen: aber Niemand hebt es auf, um es sich anzueignen. Einbruch kommt nie vor: man lässt die Hausser ganz unbewacht. Wenn Korn beim Laden herabfällt, so sucht man seinen Eigenthümer aus und gibt es ihm zurück. Wenn sie einen Menschen tödten, so schicken sie seine Waffen in sein Haus zurück. Sie tödten indessen nie einen Mann von ihrem eigenen Dorfe. Wenn zwei Männer einen Streit mit einander haben, so kommen sie in Gegenwart des Dorfes zusammen, ziehen ihre Kleider aus und legen ihre Waffen nieder. Dann machen sie es im Ringkampfe aus, indem sie einander umarmen, sowohl ehe sie anfangen als auch wenn alles vorbei ist. Wenn der eine von ihnen nur einen Stock nimmt, so legt sich das ganze Dorf dazwischen. Es ist ganz unbekannt, dass einer je einen Mann seines Dorfes getödtet oder auch nur verwundet habe.

---

1) Nach Elphinstone's Quellen jedoch sieht es in dieser Beziehung bei den Kāfirs nicht so glänzend aus. Siehe p 624.

Wenn zwei Dörfer mit einander fechten, so gebrauchen sie ihre Waffen. Die Stämme befinden sich oft mit einander im Kriege und tödten alles, was ihnen in den Weg kommt, wenn sie nicht zu ihrem eigenen Stamme gehören.

Dieses Tödten von Männern und Weibern führt allein unter ihnen zu hohen Ehren. Sie haben keinen König und es gibt nur zwei Grade von Adel oder Auszeichnung unter ihnen. Der eine ist der Grad des Bahādur, und der andere der des Surunwālī, oder Soninwālī [1]). Weder der eine noch der andere Grad ist erblich, und keiner von beiden lässt sich erreichen, ausser durch das Tödten von vier Männern. Wenn einer seine vier Männer getödtet hat, so muss er, um ein Bahādur zu werden, alle, die kommen, mit 200 Ziegen, sechs Ochsen und vielen Centnern von Korn, Reis, Käse und mit einer enormen Quantität Wein, zwei Tage lang füttern [2]). Um nachher ein Surunwālī zu werden, muss er drei Jahre warten, während welcher Zeit er 80 Feste zu geben hat, in Zwischenzeiten von 8—10 Tagen; denn die Kāfirs sind zu klug, um alles auf einmal zu haben. Wie viel bei einem jeden Feste gegeben werden muss, ist genau festgestellt. Die kleinste Anzahl von Ziegen, die auf einmal abgeschlachtet wird, ist zwanzig: am sechsten Feste aber tödten sie 150; und am neunten Feste wird eine lebendige Ziege einem jeden Theilnehmer gegeben, ausser Brod und Käse und Ghī und Wein. Wenn er seine neue Würde erhält, wird eine besondere grosse Trommel gerührt, die nur bei besondern Gelegenheiten geschlagen wird, und es findet viel Tanzen von Männern und Weibern statt. Er braucht dann keine Menschen mehr zu tödten, ausser wenn er es zu seinem eigenen Vergnügen thut. Um zu zeigen, wie viele Menschen er getödtet habe, errichtet ein jeder in der Umgebung des Dorfes eine hohe Stange, mit der plumpen Figur eines Menschen auf ihrer Spitze. Für jeden Mann den er tödtet, bohrt er ein Loch in dieselbe und steckt einen Pflock hinein. Wenn er eine Frau tödtet, bohrt er nur ein Loch hinein, ohne einen Pflock. Ein Bahādur oder Surunwālī hat immer den ersten Platz bei Festlichkeiten und bekommt eine doppelte Portion.

Das Folgende ist einer ihrer gewöhnlichen Gesänge. Ein Vater in dem Dorfe Shino hat, wie angenommen wird, seinen Sohn an die Muhammedaner verkauft: als der Knabe gross geworden ist, tödtet er 14 Musalmanen und entwischt nach Hause, und seine Mutter, in stolzem Hochgefühl, singt:

Parolé bílé bató warméláwe
Badal lowe bele amā bato lausonsawe
Uná pras sagor aman bato warmiláwe

1) Siehe die Erklärung dieser Worte im Appendix I.

2) Diess stimmt ganz mit Elphinstone's Bericht überein; siehe Elphinstone, Account of the kingdom of Caubul, p. 62?.

Awár paras dandako partus tatakotáwe
Pa sheristán gangare sutá.[1])

„Bravo, mein Knabe, du hast wacker gestritten.
Mein altes Blut ist vor Kummer um dich aufgetrocknet,
Als dein Vater meinen heldenmüthigen Buben verkaufte.
Und du hast vierzehn Männer getödtet und bist wieder heim gekommen,
Mit tönenden Glöcklein an deinen Füssen."

Beim Begräbniss haben sie den Gebrauch, den Leichnam zu baden und ihn in neue oder frisch gewaschene Tücher zu hüllen. Die Leute stehen herum, weinend und tanzend und eine kleine Trommel schlagend und Pfeifen blasend. Sie machen dann am Todestage einen Sarg, und ein Mann hebt den Leichnam auf seine Schultern und ein anderer trägt den Sarg, welcher drei Spannen breit und drei Spannen hoch ist, und so tragen sie beide zu einer Höhle in den Bergen, wo sie den Leichnam in den Sarg legen, der dann mit Holznägeln geschlossen und mit grossen Steinen beschwert wird. Wenn jemand von derselben Familie innerhalb dreier Jahre stirbt, so öffnen sie den Sarg und legen den Leichnam hinein; wenn es aber mehr als drei Jahre sind, so machen sie einen neuen Sarg. Es finden dabei keine Ceremonien statt, und nichts wird gesprochen, nur dass die Männer und Weiber schreien. Wenn Leute am Sterben sind, so sitzen die Weiber neben denselben, aber es wird nichts gesprochen. Wenn der Verstorbene ein Bahādur oder ein Surunwālī war, so wird sein Leichnam drei Tage aufbewahrt, und sie füttern alle, welche kommen, und weinen und tanzen und schlagen die grosse Trommel, M a n d ū. Am dritten Tage tragen sie ihn hinweg mit seinem Bogen und Pfeilen und Messer, und fünf Jahre lang halten sie seinen Todestag, indem sie die Trommel Mandū schlagen, Almosen und Feste geben. Die Mandū wird auch für den Abkömmling eines Surunwālī fünf Generationen hindurch geschlagen; und wenn der Sohn eines Surunwālī selbst ein Surunwālī wird, wird sie zehn Geschlechter hindurch geschlagen, und wenn auch sein Enkel einer wird, fünfzehn Geschlechter hindurch. Ein Wittwer oder eine Wittwe darf drei Jahre nicht wieder heirathen, während welcher Zeit sie weder ihr Haupt salben oder waschen oder Antimonium auf ihre Augen streichen, oder gute Kleider tragen oder ghī essen darf. Die Männer rasiren auch ihre Köpfe nicht.

Was ihre Religion betrifft, so haben sie weder Tempel, noch Priester[2]), noch Bücher, noch Gebräuche. Sie glauben nur an Einen Gott, aber wer oder was oder wo er ist, oder was ihm

1) Ich weiss mit diesen Versen weiter nichts anzufangen; nur Ein Wort in denselben ist sicher, āma nicht amā Haus. Die Frage ist freilich die, ob die Afghānen recht gehört und correct das Gehörte wiedergegeben haben, wozu sie ihr eigenes Organ nicht sehr befähigt hat.

2) Anders Elphinstone p. 622, der sagt, dass die Kāfirs erbliche Priester haben, die aber keinen grossen Einfluss ausüben.

wohlgefällig sei, das, sagen sie, wissen sie nicht. Sie haben drei Götzenbilder, die sie für ihre Fürsprecher bei Gott halten. Eines ist von Holz, plump zu einer Menschengestalt gearbeitet, mit Silberaugen. Es heisst Pulispanu [1]), und ist im Dorfe Muzghal errichtet. Man wendet sich an dasselbe bei allen öffentlichen Gelegenheiten, z. B. wenn es keinen Regen gibt oder zu vielen Regen, oder wenn schwere Krankheiten im Lande sind. Jeder Kāfir bringt eine Ziege und opfert sie, indem er das Blut darüber sprengt. Dann kochen sie dieselbe und essen sie entweder daselbst, oder sie nehmen sie nach Hause. Es gilt als eine grosse Unehrerbietigkeit gegen den Götzen, wenn ein Weib sich demselben nähert; sie backen desshalb Brod und essen von dem Opfer in einer gewissen Entfernung von demselben. Sie begrüssen nie den Götzen, noch werfen sie sich vor demselben nieder, sondern bitten denselben einfach, ihnen das zu geben, was sie wollen. Sonst haben sie keinen bestimmten Gottesdienst noch irgend eine Art von Anbetung, keine heilige Zeiten oder Festtage.

Die zwei andern Götzenbilder sind gewöhnliche Steine. Eines heisst Adrakpāņu [2]), im Dorfe G i r d a l a r e s; und das andere Matikapanu [3]) im Dorfe S h a i d e r l ā m. Man gebraucht sie nur für Familien oder persönliche Angelegenheiten, und sie bitten sie um gute Ernten, Kinder u. s. w.

Es gibt kein Geflügel im Lande: die Leute essen keines, auch keine Fische oder Eier. Sie essen Rebhühner, verschiedene Arten von Hirschen, mit Einschluss von barasinghas und urial. Es gibt eine Masse von Krähen, Papageien, Mainas, Sperlinge, Geier, Falken und Adler; auch Leoparden, Bären und Wölfe, aber keine Schakale. Es gibt dort keine Pferde oder Ponies oder Esel oder Kameele, und sehr wenig Hornvieh oder Büffelochsen oder Hunde, aber es finden sich Katzen, Mäuse, Ratten, Eidechsen, Scorpione und Schlangen. In Betreff der Schlangen haben sie einen sonderbaren Aberglauben: sie tödten sie nie, da sie glauben, dass ihnen in diesem Falle ein grosses Unglück zustossen würde. Ziegenfleisch ist die gewöhnliche Nahrung des Landes, welches sie in grossen Stücken in grossen Töpfen kochen. Sie essen das Blut und in der That den grössten Theil der Eingeweide und fast alles, ausser der Haut und den Knochen. Wein trinken sie in grosser Masse; aber wenn das, was davon nach Peschawer gebracht worden ist, als eine Probe davon gelten kann, so ist er etwas Ekelichtes [4]). Keiner wurde je von unseren Reisenden in einem betrunkenen Zustande gesehen. Ihre Trinkgeschirre bestehen aus gebranntem Thon, und

1 Wahrscheinlich pulispāno statt purispāno, das M a n n w e s e n.

2 Siehe im Appendix das Wort Adrikpāno.

3 Mātikapanu das Mutterwesen, entsprechend dem pulispanu

4 Siehe im Appendix I das Wort t i n

sind curios gearbeitet; manchmal aus Silber. Sie essen mit ihren Händen. Das Wasser soll besonders gut sein, und die Leute erreichen oft ein hohes Lebensalter, wobei sie stark und gesund bleiben fast bis zu ihrem Todestag. Kröpfe sieht man nur hie und da. Die Männer sehen etwas schwärzlich aus, aber die Weiber sollen so weiss wie Europäerinnen sein, und sehr schön, mit rothen Wangen. Die Männer waschen sich kaum jemals, noch auch ihre Kleider; sie und ihre Kleider sollen oft zum ersten Male bei ihrem Tode gewaschen werden. Unsere afghanischen Reisenden sahen keine Flöhe, Läuse aber sind gewöhnlich; es gibt auch entsetzliche Musquitos, die grosse Wunden schlagen, die aufschwellen und bluten. Der Fuss des einen Reisenden war immer noch verbunden bei seiner Ankunft in Peschawer, in Folge eines Musquito-Bisses, den er vor einem Monat erhalten hatte.

Wie in allen uncivilisirten Ländern sind auch hier Feensagen zahlreich verbreitet, und die Leute reden mit der grössten Zuversicht von einigen Wasserbehältern auf dem Gipfel der Berge, die mit Schätzen gefüllt sein sollen, die aber Niemand erreichen könne, weil sie von den Feen gehütet werden. Auch reden sie von einem wunderbaren Baume auf einem anderen Berge, den ungewöhnlich grosse Schlangen bewachen, dessen Holz die Eigenschaft haben soll, jedermann zu der Person dessen heranzuziehen, der es besitzt. Wenn sie sprechen, so schreien sie mit aller Macht. Einige von ihnen hatten eine fast abergläubische Vorstellung von den Kräften, die unsere Reisenden besitzen sollten. Ein Mädchen, Marimari, brachte eines Tages ihren kleinen Bruder, der wegen eines schlimmen Anfalls von Zahnweh schrie, und bat sie, für ihn zu beten. Sie thaten das und streichelten sein Gesicht. Das Mädchen glaubte, er sei geheilt und führte ihn hinweg; als aber das Kind wieder zu schreien anfing, schlug sie ihn in das Gesicht wegen seines Schreiens, weil er, wie sie sagte, doch geheilt worden sei. Sei es natürlich, oder in Folge des Schlages, das Kind ward geheilt, und da man seine Genesung ihrem Gebete zuschrieb, so brachten sie alle ihre Geräthschaften, eine Flinte oder einen Pflug, Bogen oder Pfeil, um sie segnen zu lassen. Einige von ihnen jedoch hingen sich an ihre eigene Religion und verlangten Wunder, solche, sagten sie, wie sie Christus selbst verrichtet habe, um die Wahrheit des Christenthums zu beweisen. Das waren jedoch nur wenige; weitaus die Mehrzahl hörte auf sie mit Ehrerbietung und Aufmerksamkeit, da sie alles, was gesprochen wurde, anzunehmen und zu glauben schienen.

Indess fing der Schnee an zu fallen und der Winter rückte immer näher, und unsere eingeborenen Missionare hatten sich zu entscheiden, ob sie den Winter hier zubringen, oder aber nach Hause zurückkehren wollten. Aus manchen Gründen hielten sie es für besser, umzukehren. Gārā nebst vielen Kāfirs begleiteten sie vier Tagereisen auf ihrem Wege von Shaiderlām nach Begura, Na-

kēra, Zitāni, und von da nach Malēl, wo sie durch den Sahibzādah Abdullah sicher aus Kāfiristān geleitet wurden. Sie reisten auf ihrem alten Wege nach Jelālābād, und von da zu Wasser auf einem Flosse den Kabulfluss hinab nach Peschawer, nachdem sie zweimal mit knapper Noth dem Imām einer wohlbekannten Moschee in Peschawer entronnen waren, dem sie mit grosser Schwierigkeit aus dem Wege gingen; ebenso einem Studenten, der sie erkannte, aber sich überreden liess, ihr Geheimniss zu bewahren. Sie kamen in Peschawer den 10. November an, nachdem sie mehr als zwei Monate abwesend gewesen waren; sie brachten einen Bogen und einen Pfeil, ein Messer, eine lederne Flasche gefüllt von ihrem Wein, Stiefeln, Gürtel und verschiedene Stücke der Kāfir-Bekleidung mit sich. Sie brachten auch zwei Briefe mit sich, welche ihnen die Kāfirs an den englischen Missionar und sein Weib aufgegeben haben sollen, worin sie den Wunsch ausdrücken, dass sie den nächsten Sommer von unsern Reisenden wieder sollten besucht und unterrichtet werden.

So interessant auch dieser Bericht ist, der uns, weil von glaubwürdigen Augenzeugen herrührend, einen ziemlich sichern Blick in das Leben und Treiben der Kāfirs thun lässt, so ist doch auf der andern Seite sehr zu bedauern, dass unsere beiden afghānischen Reisenden das Hauptmedium alles weiteren Verkehrs mit den Kāfirs, die S p r a c h e derselben, so ganz ausser ihrer Beobachtung gelassen haben. Die Afghānen selbst haben freilich nicht viel Sinn für die Auffassung fremder Sprachen, wie ich mich oft genug überzeugt habe; immerhin wäre auch die geringste Wortsammlung bei der Kargheit des uns zu Gebot stehenden Materials von grossem Nutzen und Werth gewesen.

So viel steht jetzt über allen Zweifel fest, dass die Kāfirs i n d i s c h e n Ursprungs sind, und dass sie in ihre jetzigen Wohnungen durch die von Südwesten noch Norden vordringenden Paštō-Stämme getrieben worden sind. Dies scheint im 8. und 9. Jahrhundert unserer Zeitrechnung geschehen zu sein, da die Afghānen, nach Ferishtah's Geschichte von Indien, schon die nordöstlichen Gebirge des jetzigen Afghānistāns im 9ten Jahrhundert im Besitze gehabt haben. Jedenfalls scheinen die Afghānen damals schon den Islam angenommen zu haben, was die blutigen Kriege zwischen ihnen und den in die Gebirge zurückweichenden Kāfirs erzeugte. Dass die Thäler des Kabulflusses damals von Buddhisten bewohnt waren, steht ausser allem Zweifel, obschon in der Religion der heutigen Kāfirs kaum eine Spur davon wahrzunehmen ist, da sie, nach fast allen Berichten, auf der niedrigsten Stufe der religiössittlichen und staatlichen Entwicklung stehen. Jedenfalls haben sie, was für ein Hindū-Volk charakteristisch genug ist, keine Spur von

Casten, auch keine Priester und nur einen, durch reiche Spenden von Essen und Trinken, erreichbaren Adel.

Da überhaupt unsere Nachrichten über jene dunklen Zeiten Indiens sehr spärlich sind, wo die Angriffe der islāmischen Völker das alte indische Leben aus allen Fugen brachten, so ist es uns jetzt kaum mehr möglich, die indischen Stämme, welche das Hochland von Kābul zu jener Zeit bewohnten, auch nur annähernd zu bestimmen.

Für die Sprachkunde Indiens wäre es jedoch von grösstem Interesse, wenn wir in der Sprache der Kāfirs, die Jahrhunderte lang von allem weiteren Verkehr mit ihren Brüdern in den indischen Ebenen abgeschlossen waren, den Rest einer ungetrübten und unvermischten Prākrit-Sprache aus dem 8. oder 9. Jahrhundert erhalten könnten. Dadurch würde auf einmal ein helles Licht auf die Entwicklung der jetzigen Prākrit-Sprachen Indiens fallen, von deren innerem Entwicklungsgange uns nur wenige spärliche Proben vorliegen, die aber nicht einmal bis ins 8te und 9te Jahrhundert hinauf reichen.

Sollte der Verkehr mit den Kāfirs weiter gepflegt werden, so dürfen wir ohne Zweifel bald einer reicheren philologischen Ausbeute entgegensehen.

Die folgenden sprachlichen Notizen habe ich aus dem Munde dreier Kāfirs selbst gesammelt [1]), und mir dabei die grösste Mühe gegeben, die Orthographie so genau als mir nur möglich war, festzustellen. Die Kāfirs selbst sind jedoch, wie alle Berichte einstimmig zugeben, in verschiedene Stämme getheilt; ob dadurch auch dialectische Veränderungen ihrer Sprache sich angebahnt haben, lässt sich freilich jetzt noch nicht bestimmen.

Manche Worte, wie wir später sehen werden, werden als Kāfirworte ausgegeben, die es offenbar nicht sind, sondern einem der vielen verwandten Dialecte angehören, die im Kūhistān (Gebirgsland) von Kābul gesprochen werden. Die meisten Bewohner dieses äusserst wilden Gebirgslandes sind keine Afghānen, sondern Ueberreste uralter Völkerschaften, die sich alle vor den Fluthen der andrängenden afghānischen oder tātarischen Völkerschaften in dasselbe gerettet haben. Eine genaue Untersuchung dieser Dialecte wäre von der grössten philologischen Bedeutung.

Dass der Name Kāfir im Munde der Muhammedaner nichtssagend ist, ergibt sich schon aus dessen Bedeutung. Ich habe desshalb auch die Kāfirs, die wir einstweilen so benennen wollen, bis wir ihren rechten Namen werden erfahren haben, gleich darnach gefragt, wie sie ihr eigenes Land heissen, und erhielt die prompte Antwort: Wāmasthān. Dies scheint der alte Name des ganzen

---

1) Im Frühjahre 1859, während meines Aufenthaltes in Peschawer.

Hochlandes bis nach Balch hin gewesen zu sein (nach dem Burhāni-Qātiع bedeutet bām نام قَلعه است در ماورا نهر, es ist der Name einer Festung in Trans-Oxiana); Vullers vergleicht damit das Zendische bāma. sansk. भाम Licht. Der Name Bāmiān selbst scheint ebenfalls mit diesem Worte in Verbindung zu stehen. Auf Elphinstone's sowie auf Burnes Karte ist in Kāfiristān ein Ort Vāma verzeichnet, obschon er in dem Bericht unserer afghānischen Reisenden nicht erwähnt wird. Da diese Länder früher der Sitz des Buddhismus gewesen sind, so könnte Wāmasthān wohl „das Land des Lichtes" bedeuten, da das Wort Wāma oder Bām in Kāfiristān und Bactriana vorkommt, was auf eine mehr appellative Bedeutung desselben hinweist [1]).

I.

Das Kāfir-Alphabet [2]).

Wir lassen hier zunächst eine Uebersicht desselben folgen, wie wir es aus dem uns zu Gebot stehenden Material deduciren konnten.

Vocale.

a̤, a, ā; i, ī; ai, ē; u, ū; au, ō.

Nasalisirte Vocale (mit Anuswāra):

ã, ā̃; ĩ, ī̃; ũ, ū̃ etc.

Consonanten.

1) Gutturale:	k	—	g	—	ṅ;	—	h.
2) Palatale:	{ ċ, ċh;		j̇	—	—	y	(tš) [3]).
	{ ts						
3) Cerebrale:	ṭ, ṭh;		ḍ	—	ṇ	ṛ	ṣ̌
4) Dentale:	t,	—	d;	—	n, r, l, s, š, z.		
5) Labiale:	p	—	b	—	m	w.	

Was zunächst die Vocale betrifft, so ist zu bemerken, dass a̤ so schnell ausgesprochen wird, dass es fast dem deutschen ü gleichkommt. Es ist ein ganz unbestimmter kurzer Laut, den ich anfangs für ein flüchtiges i annahm, allein die Etymologie überzeugte mich, dass es ein ganz flüchtiger Vocalanstoss ist, nur noch

---

1) Nach dem Burhāni Qātiع trägt auch Balch den Beinamen بامی, in Bāma oder Bāmastān gelegen.

2) Wir folgen hiebei dem von Prof. Lepsius aufgestellten linguistischen Systeme, II. Auflage. (Englische Ausgabe, unter dem Titel: The standard Alphabet etc.)

3) Wir haben, obschon tš (= tsch) und ċ vollkommen zusammenfallen, doch beide auseinander gehalten, indem wir ċ (= च) schreiben, wo die Etymologie uns bekannt, tš aber, wo sie uns unbekannt ist.

kürzer und unbestimmter ausgesprochen, als der den Sanskrit-Consonanten inhärirende kurze Vocal, der so ziemlich dem unbestimmten englischen u (in but) gleichkommt. Ganz denselben flüchtigen Vocalanstoss treffen wir im Paṣ̌tō, den wir dort auf dieselbe Weise (durch ḁ) bezeichnen; die Afghanen pflegen denselben durch ein überschriebenes Hamzah in guten und genauen Handschriften zu markiren, z. B. کړه krăh und کړه krḁh, das erstere ist das Particip fem. sing. Perfecti (facta), das letztere das Particip masc. plur. Perfecti (facti). Man kann den Unterschied dieser beiden kurzen Laute eigentlich nur durch das Ohr lernen; er sollte aber auch in der Schrift immer hervorgehoben werden, da die Bedeutung der einzelnen Worte so viel davon abhängt.

Die Kâfir-Sprache beurkundet sich auch dadurch als eine reine Prākrit-Sprache, dass sie, wie die jetzigen Idiome, so sehr zur Nasalisation der Vocale hinneigt, was freilich den neuern Sprachen einen unangenehmen näselnden Ton gibt.

Das Consonanten-System beurkundet die Kâfir-Sprache auf den ersten Blick als eine indisch-ārische. In einzelnen Fällen habe ich zwar die Aspirata nicht feststellen können, aber wohl nur aus Mangel an Material; dass die Aspirate im Gebrauche sind, ist ausser allem Zweifel. Auch das gutturale ṅ (ङ) ist gehörig vertreten, was ganz specifisch indisch ist (es fehlt im Paṣ̌tō, sowie im Persischen).

Die Palatalen finden sich sehr zahlreich; nur habe ich nicht mit Bestimmtheit die Aspirate jh feststellen können, die aber sicherlich vorhanden ist. Statt č (च) findet sich auch schon (wie im Marāṭhī) der schwächere Laut ts, wie in „māts" Mensch, Sindhī माचु, māču (ein Wort, das schon den späteren Prākrit-Sprachen angehört, Hindī माचा, Sansk. मञ्च). In andern Worten scheint ts auch von dem Sansk. zusammengesetzten Consonanten क्ष् kṣ̌ abgeleitet zu sein, wie in dem Worte: but-tsida, Tempel oder Götzenplatz, but = Hindī बुत् (Sansk. पुत्तल), Götze. tsida ist wahrscheinlich das sansk. क्षेत्र (Hindī खेत्) Feld [1]). Ts hat sich auch noch weiter in z (nicht das deutsche, sondern das englische) erweicht, wie zŭ, Milch, Sansk. क्षीरं (Sindī खीरु). Ganz dieselbe Erscheinung treffen wir auch im Paṣ̌tō an, wo sich چ und ج sehr häufig in څ ts und ځ dz erweichen.

1) Oder noch wahrscheinlicher ist es das sansk. चित्र, Bild, indem tr zu tt contrahirt und die Tenuis in die Muta verwandelt wird, was im Kâfirī öfters vorkommt: z. B. tsadā, vier, sansk चतुर्.

Als ein ächter Prākrit-Dialect zeigt die Kāfir-Sprache dieselbe Vorliebe für die Cerebralen, wie seine indischen Schwestersprachen. Die Cerebralen sind daher vollständig vertreten: nur die Aspirata ḍh habe ich nicht gerade in einem Beispiele belegen können. Das cerebrale ṇ dagegen ist gesichert, und merkwürdigerweise auch das cerebrale ṛ und ṣ, welch letzteres sogar in einzelnen indischen Dialecten (wie im Hindūstānī, Panjābī, auch dem Sindhī) schon verschwunden ist.

In der Classe der Dentalen sind mir gerade die Aspiraten in einzelnen Beispielen nicht vorgekommen, was aber auf deren Nichtvorhandensein keinen Schluss abgibt; dasselbe gilt von den Aspiraten der Labial-Classe. Wenn einmal mehr zusammenhängendes Material zu Tage gefördert worden sein wird, werden sie sich gewiss alle aufweisen lassen.

Die Liste der Kāfir-Worte, die Sir Al. Burnes (siehe den Anhang) und Mr. Norris durch Vermittlung von T. Villiers Lister) mitgetheilt haben, leidet an dem grossen Uebelstande, dass die Vocale, und insbesondere die Consonanten nicht sprachlich genau fixirt worden sind: es ist in beiden Verzeichnissen rein kein Unterschied zwischen Dentalen und Cerebralen markirt, und desshalb sind sie auch nur mit Vorsicht für die Feststellung des Lautsystems zu gebrauchen. Wir hoffen, dass bei eingehenderen Untersuchungen unser Lautsystem, wenn auch einzelnes unrichtig aufgefasst sein mag, wie es fast nicht anders zu erwarten ist, sich in seinen allgemeinen Zügen als richtig erweisen wird.

II.

Die Declinations-Verhältnisse.

Es ist äusserst merkwürdig, dass das Kāfirī, was die Biegung des Nomen anbelangt, schon auf derselben Stufe der Flexionslosigkeit steht, wie alle neueren Sprachen Indiens. Von einer Declination im eigentlichen Sinne ist gar keine Rede mehr; die Casus-Zeichen sind spurlos verschwunden und an ihre Stelle treten Postpositionen oder Adverbien, gerade wie in den übrigen indo-ārischen Sprachen. Der Genitiv Singular wird durch Anfügung des Affixes wā gebildet. Dieses Affix wā schien mir das Sansk. Affix वान् zu sein: ich neige mich jetzt jedoch zu der Ansicht, dass es das persische بَ resp. بَا ist, mit, bei, das im Kāfirī, wie alle andere Casus-Zeichen, hinten an das Nomen tritt. Auf ähnliche Weise wird auch im alten Paṣtō der Dativ durch die Praposition وَ wa ausgedrückt, das offenbar mit dem Pārsī ō als Dativ-Präfix (von, wegen) identisch ist. Die Kāfir-Sprache, als äusserster westlicher Ausläufer der indischen Sprachen, hat überhaupt auch sonst manche nicht unwichtige Berührungen mit dem Paṣtō.

Dieses Affix wā scheint überhaupt nur dann im Gebrauch zu sein, wenn ein Besitz angezeigt werden soll. Sonst wird der Genitiv durch kein besonderes Casuszeichen, sondern nur durch die Wortstellung angedeutet, wie wir aus den Beispielen ersehen werden [1]). Im Genitiv Plural hingegen hat sich noch ein alter Casus-Rest erhalten; die Endung iā̃ entspricht offenbar dem Hindūstānī Casus obliquus ō̃, Sindhī ā̃, Panjābī ā̃ etc., welches die alte Prākrit-Genitiv-Plural-Endung आण ist.

Der Dativ Singular scheint ein alter Casus-Ueberrest zu sein; schon im Hindī finden wir gelegentlich हि als Dativ-Affix (neben dem gewöhnlichen Affix कौं oder कों, Hindūstānī کو kō, Sindhī खे), welches mit dem Apabhransha-Genitiv-Affix हे (siehe Lassen, Instit. Linguae Pracrit. p. 462 u. 466) zusammenfällt. Dieses hē (oder hi) bin ich geneigt, in dem Kāfirī-Affix ē wieder zu finden, da schon im alten Prākrit die Functionen des Genitivs auch die des Dativs vertreten. Im Plural wird dieses Affix nasalirt, ē̃.

Der Instrumentalis-Singular wird im Kāfirī gar nicht unterschieden vom Nominativ; es wird auch keine Postposition zu Hulfe genommen, wie im Panjābī, Hindī etc., sondern der Instrumentalis muss durch die Satzstellung und Bedeutung erkannt werden. Aehnlich ist es auch im Sindhī, wo der Instrumentalis nur durch einen Vocalwechsel am Ende des Wortes vom Nominativ unterschieden wird. Der Instrumentalis Plural dagegen fallt mit dem Dativ Plural zusammen.

Der Accusativ Singular wird nicht vom Nominativ unterschieden; das gleiche liesse sich auch vom Accusativ Plural erwarten; doch habe ich in den Beispielen, welche ich die Kāfirs fragte, auch die Form des Dativs Plural für den Accusativ Plural erhalten, was noch weiterer Aufklärung bedarf Der Locativ Singular und Plural wird durch die Postposition dā̃ ausgedrückt, welche ohne allen Zweifel die Prākrit-Ablativ-Endung तो = तस् ist, und welche auch im Bangālī (tē) und im Marāṭhī (āt) schon als Locativ-Affix dient.

Der Genitiv Plural, welcher in den übrigen neu-indischen Sprachen zugleich als Formativ oder als casus obliquus dient [2]), an den alle Postpositionen herantreten, hat im Kāfirī offenbar nicht diese Ausdehnung, sondern statt desselben dient die Form des Dativ Plural in ē̃ als Formativ, an welche die Postposi-

---

1) Diess wäre nach Analogie der sogenannten Tatpuruša, in welchem Falle das voranstehende Wort im Genitivverhältniss steht. Das Sindhī gebraucht noch häufig solche Zusammensetzungen, wie घर धणी Hausherr, statt घर जो धणी.

2) Aber ohne das adjectivische Affix desselben.

tionen sich anschliessen. Diess kann es auch einigermassen erklären, dass die Form in ẽ auch die Stelle des Accusativs Plural vertritt.

Was die Bildung der Mehrzahl betrifft, so wird der Nominativ Plural von dem des Singular in keiner Weise unterschieden, wie diess ja auch schon im Hindī grösstentheils der Fall ist (d. h. bei allen auf einen Mitlaut endigenden Wörtern).

Wir lassen nun zur Uebersicht ein Paradigma folgen:

Singular.

Nom.	māts, ein Mann
Genit.	māts-wā, oder māts (vorangestellt)
Dativ	māts-ē
Instrum.	māts
Accus.	māts
Locativ	māts-dā

Plural.

Nom.	māts, Männer
Genit.	māts-iā
Dativ	māts-ē
Instrum.	māts-ē
Accus.	māts (māts-ē)
Locat.	māts-ē-dā
Format.	māts-ē

Ueber das Geschlecht der Nomina habe ich weiter nichts in Erfahrung bringen konnen. Ohne Zweifel aber gebrauchen sie nur Masculinum und Femininum, wie die meisten andern Prākrit-Sprachen; ich habe wenigstens keine Spur eines Neutrums wahrnehmen konnen. — Dass das Kāfirī keinen Artikel hat, versteht sich wohl von selbst.

Wir lassen nun einige Beispiele folgen, die den Kāfirs vorgelegt, und genau niedergeschrieben wurden, um die Flexionsverhältnisse daraus kennen zu lernen, da sie naturlich keine Antwort auf grammaticalische Fragen hatten geben können.

Das ist das Haus des Sahibs: yak āma Sāhib-wā sĕ [1]).
Das ist Gārā's Pferd: yak gúṛu Gārā-wā sĕ.
Ich gebe diese Sache dem Sâhib: ei yak dúnoaṭ Sāhibē blĭm.
Ich sehe diesen Mann: ei yak māts kásim.
Gārā ist in diesem Hause: Gārā tíko āma dă sĕ
(Gārā ist in diesem Dorf: Gārā tíko glām dă sĕ.
Durch den Sāhib wurde gesagt: Sāhib bala.

1) Ich habe die kurzen Silben überall da bezeichnet, wo solches nöthig schien. Auch der Accent ist durch einen Acut hervorgehoben.

Beispiele, welche den Plural enthalten:

Diese Männer sind gut: sigẽ māts maiṣṭa sin.
Diese Weiber sind gut: sigẽ istrī maiṣṭa sin.
Das Haus dieser Männer: āma sigẽ māts-iā.
Dieser Hund ist von diesen Männern: yak kúṛi sigẽ māts-iā sĕ.
Ich gebe diesen Hund diesen Männern: yak kúṛi sigẽ mātsẽ blim.
Ich sehe diese Männer: ei yakẽ mātsẽ kásim.

Beispiele über den Genitiv (ohne Affix).

Was ist der Name deines Vaters? Tua dāī nām kā sĕ?
Was ist der Name deiner Mutter? Tua āṛau nām kā sĕ?
Das ist das Haus meines Bruders. Yak āma ima blā sĕ.
Das Haar deines Hauptes ist schwarz. Tua ṣā drŭ šīkísta sĕ.
Komm zu dem Hause des Sāhibs: Sāhib āma dā ei.
Ich gehe zu dem Hause des Vaters: Ei dāi āma dā-dim.

In allen diesen Beispielen steht das Nomen, das im Genitiv stehen sollte, voran und bezeichnet dadurch das Abhängigkeitsverhältniss von dem folgenden Nomen. Eine nähere Einsicht in diese Flexionsverhältnisse wird uns aber erst dann möglich werden, wenn die Sprache mehr im Zusammenhange vor uns liegen wird.

III.

Adjective.

Es sind mir in den abgefragten Beispielen nur wenige Adjectiva in die Hände gefallen; so viel aber geht aus denselben klar hervor, dass das Adjectiv, wie im Persischen, keinerlei Veränderung der Zahl noch des Geschlechts zulässt, was allerdings eine auffallende Erscheinung in einer Prākritsprache ist, und einen wesentlichen Unterschied von den indischen Schwestersprachen hervorbringen würde, in denen das Adjectiv noch seine volle Uebereinstimmung mit dem Substantiv in genere, numero et casu bewirkt, sofern es überhaupt noch (durch einen auslautenden Vocal) der Flexion fähig geblieben ist.

Ich habe, um die Stellung des Adjectivs zu seinem Substantiv etwas näher kennen zu lernen, die folgenden Beispiele abgefragt:

Dieser Mann ist gut: yak mats maiṣṭa sĕ.
Dieses Weib ist gut: yak istrī maiṣṭa sĕ.
Diese Männer sind gut: yakẽ mats maiṣṭa sin.
Jene Weiber sind gut: sigẽ istrī maiṣṭa sin.

Verzeichniss einiger Adjective.

Gross, auli: vielleicht von उरु („very").

Wenig, abelīk: vielleicht von अवर.

Viel, maḷa

Recht, thīk: Hindī ठीक.

Schwarz, šīkísta.

Gut maišta (vielleicht von मातिष्ठ?).

IV.

Pronomina.

1) Persönliche Pronomina.

Ei Ich.

Singular.

Nom.	Ei Ich
Genit.	ima mein, meine.
Dativ.	Unbekannt.
Instrum.	yū, durch mich
Locat.	yū dā̃ in mir.

Plural.

Nom.	ima wir.
Genit.	imua, von uns, unser.
Dat.	Unbekannt.
Instrum.	ima, durch uns.
Locat.	ima dā̃, in uns.

Es ist mir nicht gelungen, aller einzelnen Casus der Pronomina habhaft zu werden; ich gebe daher nur diejenigen Formen, die gesichert sind.

Das Pronomen der ersten Person bietet schon eine sehr starke Contraction dar, wie wir sie in den übrigen indischen Dialecten nicht vorfinden; es hat sich aus der Prakritform अहं verflüchtigt, wie sich das Sindhī ã ũ umgekehrt gedehnt hat. Der Genitiv ima ist aus मम (oder besser मह) abgekürzt, mit einem Vorschlagsvocale. Auffallend ist der Instrumentalis Sing. yū. Wir finden aber schon im Apabhransha-Dialect (der früher ohne allen Zweifel der nächste westliche Nachbar der Kāfir-Sprache war, ehe dieses Volk in die nördlichen Gebirge zurückgedrängt wurde) einen Instrumentalis अइं, der durch das Sindhī आं ausgetragen wird, obschon es noch Lassen (Instit. Ling. pracr. p. 468) bezweifelt, dass अइं von मइ abgekürzt sein sollte. Im Kāfirī wäre y ein euphonischer Vorschlagsvocal, und ū wäre zu ū gedehnt, was jedenfalls durch das Sindhī ā-ū hinlänglich belegt werden konnte. Dieser Instrumentalis dient zugleich auch als Formativ-Casus (an den die Postpositionen herantreten), was auch bei dem Sindhī ā der Fall ist.

Der Plural ima, wir, obschon der Form nach jetzt identisch mit dem Genitiv Singular ima, ist offenbar von dem Prākrit Nom. Plural अम्हे abgeleitet (Hindī हम). Der Genitiv Plural ímua entspricht dem Prākrit Genitiv plur. अम्हो. Der Instrumentalis lautet ebenfalls ima, und weist gleichfalls auf den Prākrit Instrum. plur. अम्हेहि (mit Abwerfung von हि) zurück; der Instrumentalis dient, wie auch der Singular, zugleich als Formativ-Casus. Das Pronomen des Plural lautet auf diese Weise völlig monoton, was auffallend ist. Ob sich vielleicht in meiner Auffassung ein Fehler eingeschlichen hat, was bei einer nur wenige Tage dauernden Unterredung mit wilden Menschen gar leicht möglich ist, müssen weitere Untersuchungen zeigen.

Tu, dŭ.

Singular.

Nom.	Tŭ, du.
Genit.	tua, dein, deine.
Dativ.	Unbekannt.
Instrum.	tŭ, durch dich.
Locat.	tŭ dā̃, in dir.

Plural.

Nom.	wī, Ihr.
Genit.	yā, euer.
Dativ.	Unbekannt.
Instrum.	wī, durch euch.
Locat.	wī dā̃, in euch.

Das Pronomen der zweiten Person hat sich im Kāfirī verkürzt (tŭ), während es sich in den meisten indischen Sprachen verlängert hat (tū, tū̃). Der Genitiv tua ist ganz das prākritische तुह; der Instrumentalis hat sich aus dem prākritischen तइ ganz auf dieselbe Weise gebildet, wie yū aus अइं, nur scheint es kurz geblieben zu sein. Der Instrumentalis dient auch, wie schon öfters bemerkt, als Formativ-Casus. Der Plural Nominativ vī ist ganz gegen alle indische Analogie; nur das Sindhī kennt die analogen Formen अव्हीं avhī und अवीं avī, die von einem im Sansk und Prakrit nicht mehr im Nom. Plur. gebräuchlichen Pronominal-Stamm व abgeleitet sind. Bopp's Vermuthung (II, §. 337) trifft hier wörtlich ein, dass man von dem Pronominal-Stamm व einen Plural vi erwarten sollte.

Merkwurdig ist, dass dieser Pronominal-Stamm im Genit. Plur. wieder verlassen und auf den im Sansk. gebräuchlichen Stamm yu (in yushme) cf. Bopp, Compar. Gramm. II. §. 334. zuruckgegriffen wird; der Formativ Instrumentalis ist ebenfalls vī.

Siga, Er, sie, es.

Singular.

Nom.	Síga, Er, jener etc.
Genit.	siga, seiner, sein.
Dativ.	Unbekannt.
Instrum.	siga, durch ihn.
Locat.	siga dā, in ihm.

Plural.

Nom.	sigē, sie, jene.
Genit.	sigā, ihrer, ihr.
Dativ.	Unbekannt.
Instrum.	sigē, durch sie.
Locat.	sigē dā, in ihnen.

Die Bildung dieses Pronomens ist sehr auffallend; seine Form erinnert an das Paṣ̌tō هَغَه (ahnlich دَغَه), dessen Etymologie auch dunkel ist. Es scheint jedoch mit dem Sindhī Pronom. सो „jener" zusammenzuhängen (सो = एसो), mit dem Adjectiv-Affix क, das im Kafirī in die media g herabgedruckt worden wäre; in Folge des Affixes ware das ō von sō zu i verfluchtigt worden.

Im Singular bleibt siga unverändert durch alle Casus. Der Plural lautet durchaus sigē, mit Ausnahme des Genitivs, der die Form sigā, statt sigiā, wie zu erwarten war, darbietet.

Die Pronomina scheinen also auch im Kafirī ihren eigenen Weg zu haben, der mit der Flexion der Nomina nicht ganz ubereinstimmt.

2) Possessive Pronomina.

Die possessiven Furworter sind die Genitive der fur sich stehenden personlichen Fürwörter, die im Kafirī als eigentliche Adjectiva betrachtet und auch so gehandhabt werden; sie sind:

Singular.	Plural.
ima mein.	ímua unser.
tua dein.	yā euer.
siga sein.	sigā ihr.

Um die possessiven Furworter zu belegen, fragte ich die folgenden Beispiele:

Mein Haus: ima ama
Dein Haus. tua ama

Sein Haus: siga āma
Unser Haus: ímua āma
Euer Haus: yā āma
Ihr Haus: sigā̃ āma.

Interessant ist das Factum, dass das Kāfirī, wie das Sindhī, Paṣtō und Persische, Pronominal-Suffixa gebraucht, die, soweit ich deren habe habhaft werden konnen, mit dem Sindhī eine grosse Aehnlichkeit haben. z. B. naukar-sin, sein Diener; tu mūlawẽse, verstehst du es? sin ist das Suffix der III pers. Sing. in den Nominibus, sindhī sĕ, pers. ـَش (Prakrit से)[1]. Bei den Zeitwörtern ist es se, wie im Sindhī. Das Suffix der I pers. Sing. ist im, wie uṣtim, meine Lippe, Sindhī me, persisch am, Paṣtō me. Die ubrigen Suffixa sind nicht in meine Hände gefallen, sind aber ohne Zweifel alle vorhanden.

3) Demonstrative Pronomina.

Davon sind mir nur zwei vorgekommen; das schon eben behandelte siga, und yak dieser.

Singular.

Nom. yak, dieser, diese, dieses.
Uebrige Casus unbekannt.

Plural.

Nom. yakẽ, diese.
Genit. yakiā̃, dieser.
Instrum. yakẽ, durch diese.
Format. yakẽ.

Dieses Fürwort ist mit dem Hindī Demonstrativ यह् (Hindūstānī یه yeh) verwandt, was aus dem sansk. Adv. इह् hier, durch Anfügung des Adjectiv-Affixes k, entstanden zu sein scheint. Die Flexion des Plurals ist ganz regelmässig; der Singular ist mir in den obliquen Casus nicht vorgekommen.

In einigen Beispielen ist mir ein Demonstrativ tíko vorgekommen. Es fragt sich nun, ob es ein unabhängiges Fürwort ist, oder aber der oblique casus von yak (oder einem anderen Demonst.), wie im Hindhī वह्, Formativ ता (wie ता कौं etc.); ebenso Sindhī सो, Formativ तंहिं, Hindī ebenfalls सो oder तो (oder तौं). Beides ist möglich.

1) Im Paṣtō lautet es ye, indem se zuerst in he verwandelt und h sodann elidirt worden ist.

Ich habe tiko in den folgenden Beispielen (im obliquen Casus) gefunden:

Garə ist in jenem Hause: gara tiko āma dā̃ sĕ.
Gārā ist in jenem Dorfe: garā tiko glam dā̃ sĕ.

4) Interrogative Pronomina.

Es sind mir davon nur die zwei folgenden vorgekommen: kā, was; Hindī क्या, Sindhī छा (sansk. किम्); z. B. kā bal̥ēs, was sagst du? Tsĭn, wie viele? Hindī कित्ना kitnā? Paṣ̌tō څو tsō; persisch چندْ; z. B. tsin mats sin? wie viele Männer sind da?

Anm. Es ist mir nicht gelungen, die Formen der relativen pronomina ausfindig zu machen.

V. Die Zahlwörter.

Von den Zahlwörtern habe ich nur die Cardinalzahlen notiren können, und zwar nur bis auf 400, obschon ich gerne alle niedergeschrieben hätte. Allein die 3 Kāfirs erklärten mir, dass sie nur auf 400 zählen (wahrscheinlich hatten eben sie selbst nicht mehr gelernt).

Die Zahlwörter bieten für uns ein grosses Interesse dar, da sie in ihrer Art ganz originell sind, und die Bemerkung Elphinstone's [1], dass die Kāfirs mit zwanzigen ihre grösseren Zahlreihen componiren, wird dadurch vollständig ausgetragen.

Eins	āčh
zwei	dŭ
drei	trĕ
vier	tsadā
fünf	punts
sechs	šu
sieben	sūt
acht	ušt
neun	nú
zehn	dòs
elf	ǰúnis
zwölf	bĭis
dreizehn	trĭis
vierzehn	tsōdis
fünfzehn	pátsis
sechszehn	súris
siebenzehn	satáis
achtzehn	aštáïs
neunzehn	usū
zwanzig	wíši

1) Siehe Elphinstone p. 619.

ein und zwanzig wišaĉh
zwei und zwanzig wišadŭ
drei und zwanzig wišatrĕ
vier und zwanzig wišatsada
fünf und zwanzig wišapunts
sechs und zwanzig wišāšu
sieben und zwanzig wišasūt
acht und zwanzig wiša-ušt
neun und zwanzig wišānu
dreissig wišadōs
vierzig dŭ́-iši
fünfzig dŭ́-išā-dōs
sechszig trĕ́-wiši
siebenzig trĕ́-wiši-dōs
achtzig tsada-wiši
neunzig tsadā-wiši-dos
hundert punĕ
zweihundert dúšjī
dreihundert patsísjī
vierhundert wiši-wiši

Merkwürdig ist das lange a in āĉh, eins; das ए ē in dem sansk. एक hat sich in den meisten Prâkrit-Dialecten in i verflüchtigt, während es sich im Kafirī in ā — i auseinandergelegt, resp. gedehnt hat. Dass k in ĉ (च) verwandelt, und sogar aspirirt wird, ist nicht auffallend, da sich manche Beispiele davon im Prākrit, und noch zahlreicher in den neueren Sprachen nachweisen lassen.

dŭ, trĕ sind gewöhnliche Formen in den neueren Dialecten. tsada, vier, aber ist schon mehr abweichend; die neueren Sprachen haben dafür gewöhnlich die Form चार ĉār (mit Elision des medialen t in चतुर्), während umgekehrt das Kafirī t beibehalten (aber in die muta d verwandelt) und finales r abgestossen hat.

punts fünf, erinnert schon an das Paštō پِنځَه pindzah, Hindī पञ्च्, mit Wechsel von a und u. — šu, sechs, sansk. षष् (pers. شش), Hindī छ् (Sindhī छह्); auffallend ist wiederum, wie auch in den folgenden Zahlen, der Uebergang von a zu u.

sūt sieben (sansk. सप्तन्), Hindī सात्.

ušt acht (sansk. अष्टन्), Hindī आठ्, nach einer regelmässigen Prakrit-Contraction, die aber im Kafirī nicht durchgängig zu wirken scheint.

nū, neun (sansk. नवन्), Hindī नौ.

dos, zehn (sansk. दशन्), Hindī दस्.

Merkwürdig ist jū́nis elf (sansk. एकादशन्), das in den übrigen neu-indischen Sprachen keine Analogie findet; die Prākrit-Form ist एआरह (indem das sansk. दश zuerst in दह und dann weiter in रह verwandelt wird), und demgemäss Hindī ग्यारह्, Hindūstānī گیارہ, Sindhī यारंहं. jū́nis ist offenbar eine Zusammensetzung aus jun und is, wie die nachfolgenden Numeralia zeigen; jun erinnert an das lateinische un in undecim (siehe Bopp, Vergleich. Gramm. §. 308), und is ist aus dos abgekurzt, indem d, nach der Prākrit-Analogie, in der Mitte eines Wortes elidirt wird.

bīis elf und trīis ist ganz auf dieselbe Weise zu erklären (Prāk. वारह, Hindī बारह, Sindhī बारंहं; Prāk. तेरह, Hindī तेरह, Sindhī तेरंहं); ebenso die Formen tsōdis und pátsis. Súris sechszehn, kommt schon den neu-indischen Formen näher; Hindī सोलह, Sindhī सोरंहं; satáis, siebenzehn, Hindī सत्रह, Sindhī सत्रंहं; aṡtáis, achtzehn, Hindī अठारह, Sindhī अड़ंहं (aṛāhā̃). Die Form usū, neunzehn, ist eine starke Contraction; Hindustānī اُنیس unīs (Hindī उनैस्), Sindhī उणवीह, Panjābī: unnī, sansk. ऊनाविंशति, lateinisch undeviginti.

wiṡi, zwanzig, entspricht ganz dem prākrit. वीसई, Sindhī वीह, Hindī बीस्. Die weiteren Zahlen bis dreissig sind einfache Additionen, jedoch mit dem bemerkenswerthen Unterschied, dass während in den neu-indischen Sprachen, wie im Sanskrit und Prākrit, die kleinere Zahl voransteht, sie im Kāfirī nachsteht.

wiṡādōs, dreissig, ist eine einfache Addition, zwanzig-zehn (die Zahlen von 30—40 sind mir unbekannt); dū́-iṡi, vierzig, ist eine Multiplication zweimal zwanzig (statt dū-wiṡi); davon ist weiter gebildet durch Addition dū́-iṡa-dōs, zweimal zwanzig (und) zehn. tré-wiṡi, sechszig, ist Multiplication, dreimal zwanzig, tré-wiṡi-dōs wieder Addition, dreimal zwanzig (und) zehn: tsadā-wiṡi, Multiplication, viermal zwanzig: tsadā-wiṡi-dōs, viermal zwanzig (und) zehn.

Punč, hundert, ist auffallend; es ist aber offenbar eine weitere Multiplication und aus punts-wiṡi, fünfmal zwanzig, zusammengezogen. Darauf weisen die folgenden Numeralien hin, als dū́ṡji, zwei hundert, das aus dōs-iṡi = dōs-wiṡi, zehnmal zwanzig, zusam-

mengezogen ist; patsís-ji, drei hundert = fünfzehnmal zwanzig, und wiši-wiši, vier hundert = zwanzigmal zwanzig.

Diess ist eine merkwürdige Erscheinung in einer sonst ganz reinen Prākrit-Sprache, dass die Grundzahlen von dreissig an verloren gegangen sind, und die Sprache durch Addition und Multiplication die fehlenden Zahlen hat ersetzen müssen. Wie ist wohl diese so seltsame Erscheinung zu erklären? Die Kāfirs besassen ohne Zweifel die den arischen Sprachen gemeinsamen Grundzahlen, sie scheinen sie aber, in Folge ihrer Abgeschlossenheit und der darauf folgenden Verwilderung, vergessen und sie durch Addition und Multiplication mit den bekannteren Zahlen ersetzt zu haben (vergleiche auch damit das französische quatre-vingt, italienisch noch ottanta, spanisch ochenta).

VI. Zeitwörter.

1) Das Hilfszeitwort: Ich bin.

Präsens.

Sing.		Plur.	
ei sūm	ich bin,	ima símiš	wir sind,
tu sis	du bist,	wī sik	ihr seid,
siga sĕ	er ist,	sigē̃ sin	sie sind.

Imperfect.

Sing.		Plur.	
ei sū	ich war,	ima sumiš	wir waren,
tu sūus	du warst,	wi sūs	ihr waret,
siga sī	er war,	sigē̃ sīn	sie waren.

Futurum.

Sing.		Plural.	
ei šálam	ich werde sein,	ima šálamiš	wir werden sein,
tu šáles	du wirst sein,	wī šáles	ihr werdet sein,
siga šálese	er wird sein,	sigē̃ šálan	sie werden sein.

Imperative.

tu šáles	du sollst sein,	wī šáles	ihr sollt sein.

Die übrigen Tempora sind mir nicht in die Hände gefallen; insbesondere vermisse ich das Perfect, oder (wahrscheinlich) seine Umschreibung.

Dieses Zeitwort bietet ganz eigenthümliche Formen dar, wie wir sie in keinem der verwandten Dialecte wiederfinden können; es erhellt aber auch daraus unzweifelhaft, dass das Kāfirī seinen Formen nach älter ist als die neueren indischen Sprachen, die (mit Ausnahme des Marāṭhī) schon alle zu Compositionen greifen müssen, um ein Imperfect herzustellen.

Das Futurum lässt sich mit keiner Form in den neueren Sprachen vergleichen; in der II Person des Plural sollte man nach Analogie der übrigen Zeitwörter wī šálik erwarten.

2) Das intransitive Zeitwort ānā, kommen.

Präsens.

Sing.		Plur.	
ei am	ich komme,	ima álamiš	wir kommen,
tu ei	du kommst,	wī álik	ihr kommet,
siga ā̃e	er kommt,	sigē̃ álan	sie kommen.

Das Präsens scheint sehr unregelmässig zu sein, da die Formen des Plurals ganz mit denen des Futurums übereinstimmen; der Verdacht liegt mir daher sehr nahe, dass hier irgend eine Verwechslung stattgefunden haben mag.

Perfect.

Sing.		Plural.	
ei āgā sŭm	ich bin gekommen,	ima āgā simiš	wir sind gekommen,
tu agā sis	du bist gekommen,	wī āgālik	ihr seid gekommen,
siga agā sĕ	er ist gekommen,	sigē̃ āgā sin	sie sind gekommen.

Diese Form des Perfects entspricht ganz dem der neueren Sprachen: Hindūstānī آیا āgiā gekommen. Das Particip Perfecti jedoch scheint sich im Plural nicht zu verändern.

Zusammengesetztes Futurum.

Sing.

Ei koi-ālam ich werde kommen,
tu koi-ālas du wirst kommen,
siga koi-ālase er wird kommen.

Plural.

Ima koi-ālamiš wir werden kommen,
wī koi-ālik ihr werdet kommen,
sigē̃ koi-alan sie werden kommen.

Die Bedeutung der Partikel koi ist mir unbekannt; sie scheint zur Verstärkung des Futurum zu dienen.

Imperativ.

Ei komme, ālik kommet.

Die übrigen Tempora, insbesondere das Imperfect, sind mir nicht in die Hände gefallen, da es ausserordentlich schwer war, diese wilden Bergbewohner auf solche Puncte hinzulenken.

Der Infinitiv ānā stimmt ganz mit dem der neueren Sprachen überein (Hindūstānī آنا ānā).

3) Das transitive Zeitwort: thun.

(Infinitiv unbekannt; er könnte etwa kalna lauten.)

Präsens.

Sing.		Plural.	
Ei kálam	ich thue,	ima kálamiš	wir thun,
tu kalēs	du thust,	wī kálik	ihr thut,
siga kále	er thut,	sigē̃ kálan	sie thun.

Perfect (Passiv).

Sing.

Yū kre durch mich ist gethan worden.
tu krē durch dich ist gethan worden,
siga krē durch ihn ist gethan worden.

Plural.

Ima kre durch uns ist gethan worden,
wī krĕ durch euch ist gethan worden.
sigē kre durch sie ist gethan worden.

Zusammengesetztes Futurum.

Sing.	Plural.
Ei koi-kálam ich werde thun,	Ima koi-kálamiš wir werden thun,
tu koi-kálēs du wirst thun,	wī koi-kálik ihr werdet thun,
siga koi-kálese er wird thun.	sigĕ koi-kálan sie werden thun.

Imperativ.

Ku, thue, kuk, thuet.

An diesem transitiven Zeitworte können wir so ziemlich die Conjugationsmethode des Kāfirī überschauen. Die Endungen des Präsens sind

Sing.	Plur.
am,	amiš,
ĕs,	ik,
e,	an.

Die Endungen des Singular stimmen mit dem Prakrit und den neueren Sprachen ganz überein; nur die erste und zweite Person des Plural weicht ganz ab: das Prakrit hat in der I pers. Plur. Praes. die Endung amō oder āmu (sansk. āmah), und in den neueren Dialecten findet sich die Endung ū vor, die aus āmu contrahirt ist. Die Endung der II Pers. Plural ist noch auffallender, da sich nirgends in den arischen Sprachen ein k in der II Pers. Plur. Präs. nachweisen lässt. In der ersten Person Plur. hat sich also das finale Visarga (Prākrit ō = u) in š, und in der II Pers. Plur das th (Prak. = dh = h) in k verwandelt.

Das wurzelhafte r hat sich im Kafirī in l verwandelt, kálam = karam Paštō کړم kṛam.

Merkwürdig ist, dass das Kāfirī schon ganz die Methode der neueren indischen Sprachen, das Perfect Activi durch das Perfect des Passivs auszudrücken, angenommen hat. Krē ist das Particip des Perfects Passivi, und kommt dem Paštō Particip Perfect Passivi کړی karai sehr nahe. Eigentlich sollte man die Form kra erwarten (krita = kra, mit Elision von t, wie es im Prākrit schon ganz gewöhnlich ist), allein der e-Laut schien mir so deutlich ausgesprochen zu sein, dass ich es vorgezogen habe, es auch so zu schreiben.

Das Futurum ist mit dem Präsens ganz identisch, mit Ausnahme der III Pers. Sing.[1]); es wird demselben nur die Partikel koi vorgesetzt, ganz wie im Paṣ̌tō بَه, z. B. زه کړم zah kram, ich thue, Futurum زه بَه کړم zah bah kram, ich werde thun.

4) Das transitive Zeitwort: sagen.
(Infinitiv unbekannt.)
Präsens.

Ei ba̮lim ich sage,	Ima bá̮limiš wir sagen,
tu bá̮lēs du sagst,	wī bá̮lik ihr saget,
siga ba̮le er sagt.	sigē̃ bá̮lin sie sagen.

Die Endungen im, in, scheinen des Wohllautes wegen, statt am, an, gebraucht zu sein, da a̮ wie ein ganz kurzes deutsches u ausgesprochen wird.

Perfect (Passiv).
Sing.

Yū ba̮la durch mich ist gesagt worden,
tu ba̮la durch dich ist gesagt worden,
siga ba̮la durch ihn ist gesagt worden.

Plur.

Ima ba̮la durch uns ist gesagt worden,
wī ba̮la durch euch ist gesagt worden,
sigē̃ ba̮la durch sie ist gesagt worden.

Futurum.
Sing

Ei ba̮lālam ich werde sagen,
tu ba̮lāles du wirst sagen,
siga ba̮lāle er wird sagen.

Plur.

Ima ba̮lālamiš wir werden sagen,
wī ba̮lālik ihr werdet sagen,
sigē̃ ba̮lālan sie werden sagen.

Dieses Futurum ist höchst auffallend, da sich nichts Analoges in den verwandten Idiomen nachweisen lässt. Es ist mir jedoch höchst wahrscheinlich geworden, dass wir hier ebenfalls ein zusammengesetztes Futurum haben; Wurzel ba̮l (Hindī बोलना bōlnā, Paṣ̌tō بَلَل balal, rufen) und ālam ich komme, wörtlich: ich komme zu sagen, englisch: I am going to say. Die geringen Laut-

1) Es wäre jedoch möglich, dass die III Pers. doch auch nur kale lauten würde: se könnte leicht das Pronominal-Suffix (es) sein. Doch muss das bis auf weiteres dahingestellt bleiben.

veränderungen (siehe ālam) in der II und III Pers. Sing. (as = es; ase = ese) sind vielleicht nichts als eine Ungenauigkeit in der Aussprache oder der Auffassung.

Imperativ.

Bḁ́le sage; bḁ́lik saget.

Wir lassen nun einige Phrasen folgen, die zwischen mir und den Kāfirs oft ausgewechselt worden sind, und in denen sich einige Formen des Zeitwortes vorfinden.

Ei mūlawim ich verstehe.
Tu mūlawēse verstehst du es?
Yū pú̥ruẓḁ ich habe (es) begriffen.
Níši setze dich.
Ei níšim ich sitze.
Tua wērī maiṣ̌ta sĕ dein Wort ist gut.
Ei nā mūlawim ich verstehe nicht.
Timu bḁ́kase sieh hieher.
Kā bḁlēs was sagst du?
Yū dā̆ bḁ́le sprich zu mir.
Yénu tāp sĕ es ist heute heiss.
Tu kā bḁlḁ was hast du gesagt?

VII.

Einige Adverbien und Conjunctionen.

Tímu hier, ō und,
kūṇe woher, tā, da, dann (Sindhī तां),
dā̆ in, gegen, zu,
nā nicht.

Wir fügen hier eine kleine Erzählung bei, die ich die Kāfirs zu ihrem grossen Vergnügen übersetzen und öfters nachsprechen liess

Āch māts ō naukarsin āch āma dā̆ pḁ́mḁnik sīn. Sāhib láwā̆ dā̆ bḁlḁ: Būwe paišta. bḁ́kase nālī ā̆e nā̆e. Láwā̆ bḁlḁ: nālī ā̆e. Sāhib bḁlḁ: Tu tā pḁ́mḁnik sūs, tu kā mūlātḁ? Láwā̆ bḁlḁ: yū dā̆ bísās āgā siga, bísās wā priṣ̌ṭi tríbala siga, yū dūs kŭšu ārḁ, yū mūlātḁ, nālī ā̆e.

Uebersetzung.

Ein Mann und sein Diener schliefen in einem Hause. Der Herr sagte zu dem Knecht: Geh hinaus, sieh, ob es regnet oder nicht. Der Knecht sagte: Es regnet. Der Herr sagte: Du warst schlafend, wie hast du das gewusst? Der Knecht sagte: Zu mir ist eine Katze gekommen, der Katze Rücken war nass, ich habe meine Hand darauf gelegt; so wusste ich, dass es regnet.

Analyse.

āch, ein, sansk. एक; māts, Mann, Sindhī माणु; ō und (Paṣ̌tō und persisch). naukarsin sein Diener; naukar, persisch, ein Wort, das sie entweder von ihren Paṣ̌tō-Nachbarn entlehnt (wie auch das Wort صاحب) oder erst in der Ebene sich angeeignet haben. áma, Haus, Sansk. अमा adv. daheim, zu Hause. pámanik, schlafend, sansk. स्वप्नक. láwā, Knecht, Sclave; cf das Hindī लौंडा, Sclave. bāwe, gehe: es scheint aus ba und āwe zusammengesetzt zu sein, wie auch bákase, das in ba und kase aufzulösen ist. Dieses ba wäre dann ein Präfix des Imperativs, wie das persische بِ; paiṣ̌ta, hinaus, Ursprung unbekannt. bákase, siehe, untersuche; vergleiche das Hindī कसना kasnā; ei kásim ich sehe. nālī Regen; ursprünglich: Wasser, sansk. नार, Hindī नाला, Sindhī नारो; āe nāe kommt oder nicht kommt; die Negation nā fliesst mit dem Verb zusammen, wenn dasselbe mit ā anfängt, wie im Sindhī nāhe = na āhe. mūlāta ist das Particip Perfecti Passivi von einem Infinitiv mūlānā, wissen, verstehen; Ursprung unbekannt. bisās, Katze; Ursprung unbekannt; cf. das Paṣ̌tō پیشو pīšū, welches damit offenbar verwandt ist; bisās-wā Genitiv; priṣ̌ti, Rücken, sansk. पृष्ट; tríbala, nass; es scheint mit dem neu-persischen تربتر, durchaus nass, zusammenzuhangen; dūs, Hand, persisch دَسْت, Paṣ̌tō لاس lās. kušu, wahrscheinlich: darauf; der Ursprung des Wortes ist unbekannt. āra, Particip Perfecti Passivi, von ārnā, hinlegen; Hindī आरना.

Appendix I.

In Folgendem geben wir ein Verzeichniss von Kāfir-Worten, im Vergleich zu denen, welche Burnes aus dem Munde eines Kāfir-Knaben gesammelt hat. Herr Edwin Norris hat noch ein Verzeichniss von Kāfir-Worten beigegeben, welches er durch die Güte des Herrn T. Villiers Lister erhalten; dieses letztere Verzeichniss wurde aus dem Munde einer Kāfir-Frau in Teherān gesammelt. Daraus würde freilich hervorgehen, dass die Kāfirsprache bedeutende lexico-

graphische Differenzen aufzuweisen hätte, so dass man sie kaum als Eine Sprache betrachten dürfte [1]. In dieser Hinsicht ist jedoch einstweilen noch die grösste Vorsicht geboten. Viel wahrscheinlicher ist mir, dass in den Bergen verschiedene Stämme oder Volksüberreste sitzen, die sich dorthin vor der alles vor sich hertreibenden Fluth des Islām gerettet, und ihre Sprachen mehr oder minder unversehrt erhalten haben, da sie mit ihren Nachbarn in fast gar keiner Berührung stehen.

Indessen ist es von dem grössten Interesse diese vermeintlichen Kāfir-Worte miteinander zu vergleichen; die Zeit wird es gewiss noch an den Tag bringen, wem sie angehören:

	Trumpp.	Burnes.	Lister.
Gott	dē [2]	yamrai, doghum;	kantār
Mann	māts [3]	naursta	gurata
Weib	istrī [4]	mashi	mēshī
Vater	dāī [5]	tala	tāla
Mutter	áṛau [6]	hai	mor
Bruder	blā [7]	bura	berār
Schwester	sŭs [8]	sosi	sus
Sohn	saggā [9]	dabla	dāvala
Tochter	sŭ [10]	dablī	davalī
Hand	dŭs [11]	—	dosht
Fuss	kŭṛ [12]	kur	pāe
Haupt	ṣā [13]	—	shay

---

1) Elphinstone, Account of the kingdom of Caubul, p. 619 sagt, dass es unter den Kāfirs verschiedene Sprachen gebe, die aber alle mit dem Sanskrit eine nahe Verwandtschaft haben.

2) Sansk. देव.

3) Sindhī माचु.

4) Sansk. स्त्री.

5) Sansk. धातु. pers. داى.

6) Sindhi अड़ी arī

7) Sansk. भ्राता = bhrā = blā, mit Wechsel von r und l.

8) Sansk. स्वसा.

9) Hindī सग्गा, Sansk. स्वकीय

10) Sansk. सुता, Prāk. सुआ.

11) Pers. دُسْت.

12) Hindī गोड़.

13) Sansk. शिरस्. Pers. سَر.

	Trumpp.	Burnes.	Lister.
Mund	āṣi [1]	ash	āsh
Nase	nāsurī [2]	—	nāsu
Auge	ansi [3]	achan	ajēn
Brod	au [4]	eu	au
Milch	zŭ [5]	zor	ou
Wein	tin [6]	—	tshukara
Traube	drāṣ̌ [7]	—	drās
Nuss	imlu [8]	—	vīza
Feuer	āna [9]	ai	ī
Wasser	ābu [10]	an	yur
Schnee	ṣ̌im [11]	zim	zem
Kuh	gā [12]	goa	ko
Hund	kŭṛi [13]	tun	sun
Pferd	gŭṛu [14]	—	guah
Oheim	—	kentsh tale	tāla
Himmel	—	dillū	dilo
Regen	nālī [15]	wāsh	wāsh
Baum	kāntā [16]	ushtun	ashtau
Waizen	—	gum	gun

1 Sansk. आस्यं.

2 Sansk. नासा; nasurī ist augenscheinlich ein Deminutiv

3 Sansk अक्षि; Hindī आंख्.

4 Sansk. अपूप?

5 Sansk क्षीरं, pers شیر.

6 Vielleicht von dem Sansk तिन्तिड. eine saure Brühe, was auch der Kāfi-Wein in der That ist

7 Sansk. द्राक्षा.

8 Ursprung unbekannt

9 Sansk. अग्नि; Hindī आग्.

10 Pers. آب; Paṣ̌tō اوبه obah

11) Sansk. हिम.

12) Sansk गो, Hindī गाइ.

13 Sansk. कुक्कुर.

14 Hindī घोड़ा ghoṛā.

15 Sansk. नार; wāsh ist das Sansk वर्ष.

16 Sansk. कण्टक, Hindī काण्ठा.

	Trumpp.	Burnes	Lister.
Käse	—	kela	kila
Schaaf	—	vami	wāmī
Ziege	—	vasru	wāsay
Esel	—	ghudā	nīar
Gold	—	sonē	tun
Silber	—	tshitta	nokrah
Eisen	—	tshima	tshima
Thüre	—	do	dau
Zimmer	—	—	hanūm
Stein	—	—	deren
Holz	dau [1])	—	dīv
Kohle	—	—	ammārī
Gefäss	—	—	gantū
Krug	—	—	shā
Messer	kātā [2])	tarwāle	kārd
Schild	báda	karai	—
Fleisch	ánda	—	ana
Katze	bisās	—	pīshī

Das weitere Wortverzeichniss von Lister scheint mir äusserst zweifelhaft zu sein; doch will ich es der Merkwürdigkeit wegen hier vollständig anführen:

	Lister.		Lister.
Stuhl	shuneshay	Saure Milch	tura
Betttucher (!)	īsha	Reis	braujah
Teppich	satranjī	Ghī	annā
Flasche	boghāsch	Fuchs	makon
Sack	terjeh	Kitzchen	tshun
Spaden	kēshā	Hase	laneisha
Pflug	kolbah	Kalb	vatsala
Licht	dīu	Erde	būm
Grossvater	jūd	Nagel	āshī
Grossmutter	jūdeh	Liebe	shīā
Tante	meteh	Hass	thīā
Augenbraunen	ābrū	Gut	khūb
Haut	pus	Schlecht	abarī
Trauben	kishmish	Betrunkenheit	tshokrapiāi
Aepfel	pāla	Krank	námajeh
Welsche Nüsse	yūn	Weiss	kashīrī
Eier	ru	Schwarz	kājī

1) Sansk. द्रुः

2) Sindhī कातो; sansk. Wurzel कृत्.

	Lister.		Lister.
Gelb	tilyānī	Schlagen	viās
Blau	shīn	Gehen	kurdan tiās
Tödten	jiās	Schlafen	purshah kiās

Diese Worte, obschon einzelne, wie diu. Licht (Sindhī डिओ diō), vatsala offenbar ein Deminutiv von वत्स) Kalb, būm, Erde, indischen Ursprungs sind, sind doch mit grossem Vorbehalte aufzunehmen. Die Verba ohnehin sind mehr als zweifelhaft, und jedenfalls nicht in der Form des Infinitivs gegeben. Diese Formen scheinen mir vielmehr nach Analogie des Sindhī und des Paṣtō, Participien des Perfect passivi zu sein, mit angehängtem Pronominal-Suffix, wie: purshah kiās, er hat geschlafen.

Interessanter ist, was er uber die Götternamen der Kāfirs beibringt:

Taraskīn, ein silbernes Gotzenbild in der Gestalt eines Vogels, das einen Tempel hat und jährlich einmal angebetet wird.

Mādey, ein holzernes Götzenbild, das wie ein Weib geformt ist.

Yamrī, ein hölzernes Götzenbild, in der Gestalt eines Mannes (der yamrai von Burnes).

Kāshā, ein hölzernes Götzenbild, in der Gestalt eines Mannes.

Ich lasse hier noch eine Liste von Kāfir-Worten folgen, die ich selbst aus ihrem Munde niedergeschrieben habe, und die in der obigen vergleichenden Liste nicht enthalten sind. So weit Burnes ein entsprechendes Wort aufgezeichnet hat, wird es damit verglichen werden.

	Trumpp	Burnes
Mann (tapferer)	wirē [1])	nawista
König, Häuptling	suranwālī [2])	pāshā
Häuptling	bādur [3])	salmanash
Gott	adrik pāno [4])	
Tempel	but-tsida [5])	
Körper	tsīt	

1) Sansk. वीर.

2) Wahrscheinlich aus शूर Held, und der Endung वाला (cf. das Hindî वाला) zusammengesetzt: der Herr des Helden.

3) Pers. بَہادُر Held.

4) adrik = अदृष्ट ungesehen, unsichtbar: pānō = प्राण Wesen; es würde daher: „das unsichtbare Wesen“ bedeuten. Das Wort pāna kommt auch in den Kapur di Giri-Inschriften vor: siehe Norris' Ausgabe davon.

5) but-tsida, siehe S. 394

	Trumpp.	Burnes
Athem	sā̃ 1)	
Lippe	uṣṭ 2)	
Finger	aṅu 3)	azun
Haar	drŭ 4)	kēsh
Zahn	dōnt 5)	dint
Ohr	karna 6)	kār
Dorf	{glām 7) {pātala 8)	
Berg	dă 9)	da
Fluss	gul 10)	gulnakka
Gras	šuts 11)	yus
Bogen	drū̃ 12)	shindri
Pfeil	kān 13)	kain
Weg	virtšu	
Sache	dúnoaṭ	
Kleid	préna	kamīs
Stiefel	{kōšara {wātsa	
Pfirsich	ǎṛu	
Apricose	tsīra	
Granatapfel	amār 14)	

1) Sansk. श्वास; Sindhī साहु.

2) Sansk. ओष्ट.

3) Sansk. अङ्गुलि.

4) Ursprung unbekannt; kēsh dagegen ist indisch (s. केश).

5) Sansk. दन्त, Hindī दांत्.

6) Sansk. कर्ण, Hindī कान्.

7) Sansk. ग्राम.

8) Etwa von पाथस् und dem Deminutiv-Affix ल, Oertchen, oder von पद्र Dorf.

9) Sansk. धर.

10) Sansk. कुल्या.

11) Sansk. शाद.

12) Sansk. द्रुण.

13) Sansk. काण्ड, Sindhī कानु.

14) Pers. انار.

	Trumpp.	Burnes.
Jahr	kāl [1])	
Monat	mās [2])	
Tag	dōs [3])	
Heute	yénu [4])	
Morgen	šākiū	
Gestern	dŏs [5])	
Nacht	satr [6])	
Frühling	wusunt [7])	wasunt
Sommer	niṇa	westmik
Herbst	súru [8])	shuri
Winter	zē̃ [9])	zuin
Hitze	tāp [10])	tāpi
Kälte	ālčhega	yos
Eis	āstrama	atshama
Sonne	sū [11])	sū
Mond	mās [12])	mas
Stern	istā [13])	tārā
Wort	wērī [14])	
Name	nām [15])	

1) Sansk. काल, Paṣ̌tō کال.

2) Sansk. मास.

3) Sansk. दिवस्.

4) Vergleiche das Paṣ̌tō نن heute.

5) Sansk. ह्यस्, Zend zyō, pers. دی.

6) Sansk. शर्वरी.

7) Sansk. वशन्त.

8) Sansk. शरद्.

9) Sansk. हेमन्त, Paṣ̌tō ژمی.

10) Sansk. ताप.

11) Sansk. सूर्य्य.

12) Sansk. मास्.

13) Sansk. तारा; Pers. ستاره.

14) Sindhī वाई.

15) Sansk. नाम.

Appendix II.

Wir fügen hier noch ein kleines Verzeichniss von Kūnar-Worten hinzu, welches ich aus dem Munde Muhammad Rasūl's, der die drei Kāfirs nach Peschawer begleitet hatte, gesammelt habe. Sie sind ein weiterer Beleg dafür, wie viele und verschiedenartige (aber durchgängig alt-ārische) Völkerstämme im Kūhistān von Kābul Zuflucht gesucht und gefunden haben. Eine genauere Erforschung dieser verschiedenen Dialecte oder Sprachen würde gewiss eine höchst interessante philologische Ausbeute liefern.

Vater	bā	Zahn	dānt
Mutter	āī	Ohr	χār
Bruder	lē	Kuh	gōlang
Sohn	puṡlin	Hund	ṡuṛi
Tochter	wàták	Traube	dāšek
Schwester	tsädäk	Mensch	ādamī
Hand	astim	Weib	tseīb
Fuss	laṅ	Haus	gōšim
Knie	kuta	Pferd	gōṛā
Mund	dōr	Milch	šīr
Mein Mund	dōrim	Berg	dār
Nase	nāst	Bergland	dār-watan
Finger	angur	Fluss	gal
Auge	āṅj	Wasser	wárek
Haar	ṣāl	Mann	wīrek
Haupt	sir		

Zur buddhistischen Psychologie.

Von

Dr. Bastian.

In dem Paramatta-Miezu (Zusammenstellung der Grundsätze), einem birmesischen Abriss des Abhidhamma, werden nach den vier Klassen des Paramatta-Gesetzes die Čit eingetheilt in Mawačara-čit, Rupawačara-čit, Arupa-wačara-čit und Lokuttara-čit. Die Mawačara-čit enthalten zwölf Akuso-čit, 18 Ahit, und 24 Kamawačarasobana-čit, im Ganzen 54. Die 12 Akusa-čit sind 4 Sobamu-čit, 2 Dosamu-čit, 2 Mohamu-čit. Die 8 Lobamu-čit zerfallen in den Somanassa hagŭt-ditigatasampahutasingarika-čit mit dem zugehörigen Sasingarika-čit, den Somanassahagut-ditikatavippayut-asingarika-čit, und den Sasingarika-čit, den Ubaekgasahugut-ditikata-sampayut-asingarika-čit mit dem Sasingarika-čit, und den Ubaekgasahuyut-ditigata-wippayut-čit mit dem Sasingarika-čit. Die zwei Dosamu-čit zerfallen in den Domanassahagut-patigha-samparhut-asingarika-čit, und dem Sasingarika-čit, die zwei Mohamu-čit in den Upaekgasahagut-patigha-sampahut-vičikičja-sampayut-čit, und den Upaekga sahagut-uddha-ččasampahut-čit. So ergeben sich aus den acht Sobamu-čit, den zwei Dosamu-čit, und den zwei Mohamu-čit im Ganzen die zwolf Akuso-čit. Nachdem in dieser Weise alle die verschiedenen Klassen der Čit aufgezählt sind folgen die Čaetasit, und aus 14 Čit, den 52 Čaetasit, den 21 Rupa und dem Einen Nibpan bestehen die vier Paramatta-tara. Die 89 Čit, 52 Čaetasit, 16 Sukhumarup, 5 Phasadarup, 1 Nibpan, und 1 Pańa bilden das Dhammarun-tara. Die (4) Pańa (laepa) sind (nach dem Puzzapakinna): Činta-kavi (die Wissenschaft von der Kenntniss der Zeichen), Suta-kavi (die Wissenschaft von der Kenntniss sichtlicher Unterscheidung), die Atthakavi (die Wissenschaft von der Kenntniss der Text-Erklärung), die Patibhanakavi (die Wissenschaft von der Kenntniss des augenblicklich schnellen Begreifens).

Während Pańa zur Dhammarunna (Dhammayon) gehört, begreift Pińat, obwohl das Nama Thara der Čit und Čaetasit verstehend, doch nicht das Tara (der Čit, Čaetasit, Rupa, Nibpan). Der Pańa-Čaetasit gehört zum Ubaekka. Das Dhammayatana oder dhamma-dath (Element des dhamma) besteht aus 16 Sukhumarup, 12 Čaetasit und 1 Nibpan. Von den Čit sind 34 fähig, Ńan zu erwerben.

Vitek, Vičara, pihti, sukha, Aekeggata bilden die fünf wesentlichen Theile der Čan (Čan-inga nga pa). Von den Kamavačarakusol-Čit sind 8, den Rupavačarakusol-Čit 5 (alle im Čan begriffen) von den Arupavačarakusol-Čit 4 und den Laŭküttarakusol (das Nibpan schauender Čit) 4. Durch die Entwickelung der Čan gelangt der Geist direct in die Brahma-Welten (Byamha-pyi), während solche, welche sich als für diese höhere Stufe unfähig erweisen, erst durch die Himmel der Nat (Götter oder Thevada) hindurchgehen müssen.

Die Loki-Čit gehören der Welt der Begierden an, und die 8 Lokuttara-Čit kommen dem zu, der sich durch Betreten der vier Megga davon zu befreien beginnt. Das Lokuttara-dhamma schreitet in neun Stufen zur Vollendung des Nibpan-dhamma, indem auf jeder von der zu erlangenden Frucht noch der dahinführende Pfad unterschieden wird, so dass man aufzählt den Soda-megga und die Soda-phala (Srotapatti oder In den Strom eingetreten), Sikkita-megga und die Sikkita-phala (Sakrid-agami oder Noch einmalige Rückkehr), die Anakha-megga und die Anakha-phala (Anagami oder Keine Umkehr mehr), die Arahanta-megga und die Arahanta-phala. Zuletzt schliesst dann das Nibpan-dhamma ab.

Alle die, welche in einen der vier Megga eingetreten sind, werden Ariya genannt. Wenn der Grad des Arahat oder Rahan erreicht ist, so sind damit die Folgen des Kamma gänzlich abgeschnitten, und derselbe heisst desshalb Kammakayakaro. Aber auch schon der auf dem Soda-megga Wandelnde ist von allen solchen Folgen des Kamma, die mit einer Geburt in einer der Abaijaphom bedrohen würden, befreit, und sollte noch eine solche Strafe forderndes Vibakka übrig sein, so büsst er es in einer der Suvatdi-Welten, indem z. B. sein Leben dort sehr verkürzt wird, oder ihn andere Unglücksfälle treffen.

In den zwölf Yatana wird jeder der 6 Sinne doppelt gedacht, einmal als passiv, dann als activ. Bei der Auffassung der 6 Sinne sind zu betrachten, die Yatana, Aroma, Vinyana, Phasa, Wedana, Saña, Četana, Taña, Witeka, Wičara, und Dat. Jeder Sinn hat wie in der Nyaya den ihm entsprechenden Gegenstand; und die Subjectivität identificirt sich in dem ihr entsprechenden Object. Burnouf nennt die Chadâyatanas „les six places ou siéges des qualités sensibles et des sens“. Indem Rupa vom Aeusserlichen zum Innerlichen wird, verwandelt sie sich in Ayatana fürs Auge, die Stimme wird zur Ayatana, indem sie gehört wird. Nibpan ist Asangkaya-Ayatana. Für den, der in die Megga (Pfade) eintritt, wird Nibpan zum Aromana.

Der Mensch besteht aus den fünf Khanda oder Bündel, die aber nur seine geistige und körperliche Existenz während des Erdenlebens ermitteln, ohne zugleich seine in die allgemeinen Weltgesetze eingewobene Wesenheit zu begreifen, für die es kein Pudgala giebt. Die Rupakhanda enthält 28 Theile, die den Körper allein betreffen, die Wedanakhanda sechs, nämlich die 5 Sinne des Körpers, mit dem geistigen Sinn als sechsten, deren Empfindungen

sich als Sukka, Thukka oder Ubaekka manifestiren. Die Saña-khanda hat dieselbe Eintheilung, indem die durch den Sinn zugeführten Eindrucke als Verständniss aufgefasst werden. Die Sankharakhanda enthält in ihren 55 Theilen, 50 aus den 52 Ćaetasik und die Winyakhanda die 89 Ćit, die Kuson, akuson oder Apayakrit sind. Die vier letzten Khanda bilden Nama, und die fünf zusammen, die Namarupa in den Nidana der Pratitja samŭtpada Die Ćaetasit sind nie von den Ćit getrennt, sie werden mit den Fingern der Hand verglichen, indem nur durch sie die Ćit handeln und hervortreten, mit ihrer Unthätigkeit aber selbst in Ruhe zurücksinken. Die Ćaetasit sind nicht immer alle zu gleicher Zeit in Thätigkeit, und können es nicht, da sie sich zum Theil widersprechen wurden, und die Ćaetasik kuson und Ćaetasik akuson sich gegenseitig ausschliessen. Aber jeden Ćit müssen, um in Thätigkeit zu treten, sieben Ćaetasit begleiten, nämlich der Phassa-Ćaetasit, der Wedana-Ćaetasit, der Sannya-Ćaetasit, der Ćetana-Ćaetasit, der Ihkeggata-Ćaetasit (Ekakata), der Jivitendara-Ćaetasit (Jivit-Insi) und der Manassakaya-Ćaetasit, die gemeinsam die Tappaćitta satayana-Ćaetasit genannt werden. Der Wedana-Ćaetasit und der Sannya-Ćaetasit machen die zweite und dritte Khanda aus, während die übrigen 50, wie schon bemerkt, in der Sankhara-khanda aufgehen. Indem die Ćaetasit gemeinschaftlich mit den Ćit entstehen, und vergehen, sind sie Samphajutta phachhai.

Die Jivit-Insi (Indrya) oder die Organe des Sinneslebens wachsen als Fruchte aus dem in einer früheren Existenz gesäeten Samen des Kamma hervor. Wenn sie mit dem Tode verschwinden, werden sie durch das von vorhergehender Existenz hier noch nachwirkende Kamma aus den vier Elementarstoffen der Maha-Puta-Rupa neugebildet. Beim Tode wird die Rupa-khanda ganz und gar zerstört, das Nama-thamma (der vier ubrigen Kanda) aber nur für die abgelaufene Existenz. Der zuletzt ubrig bleibende Ćuti-ćit bildet, in den Patisonthi-ćit verwandelt, die erste Grundlage der künftigen Existenz im neuen Leben Dieser ursprüngliche Ćit erweitert sich mehr und mehr, bis die volle Zahl der 89 Ćit erfullt ist.

Nach jeder guten oder schlechten Handlung tritt Kamma in das Dasein. Es mag mitunter fur lange Zeit latent liegen, aber es wird mit Gewissheit in der einen oder andern der spätern Existenzen zur Erscheinung kommen und in Wirksamkeit treten. Gleich wie der Ćit und der Ćaetasik beständig verschwinden und neu entstehen, so (sagte mir ein siamesischer Abt) mag die Kamma eine Zeitlang schlafen, aber sie wird unzweifelhaft wieder erwachen. Wenn, weil der Tóso-Ćaetasik (Zorn) im Geiste aufstieg, ein Wesen gemordet wurde, so liegt die Schuld einfach nur in diesem Ćaetasit, da er aber einen Theil der fünf Kanda bildete, so werden sie alle miteinander in einer kunftigen Existenz die bösen Folgen dieser That zu tragen haben. Der Ćaetana, der bose Dinge gedacht haben mag, geht spurlos wieder voruber, weil er, zum Nama-thamma gehorig, korperlos ist, sollte aber der Gedanke zur Ausführung ge-

diehen sein, dann wird von diesem Act, als Kamma, die Phala akuson (die ungute oder schlechte Frucht) entstehen, und später zu essen sein [1]). Dies ist die Auffassungsweise der Karmika, während sonst schon der aufsteigende Gedanke Tugend oder Laster bedingt, und in den metaphysischen Systemen des Mahajana vermag der Gedanke Welten zu schaffen, die, wie er selbst, immer nur der Welt des Nichts angehören, ohne deshalb jene praktische Auffassung des gewöhnlichen Lebens zu hindern.

In dem siamesischen Commentar über die Abidhamma bei Anurutta acharya behandelt die Dvara-Sangkhaha die sechs Dvara oder Thore. Die Ćakku-dvara (die Augenthür) führt zum Ćakku-Prasath (dem Palast des Auges), der von kleiner Form, wie ein Lausekopf in die Höhle des schwarzen Centrums im Auge gestellt ist. Die Sota-dvara (Ohrenthür) führt zum Sota-Prasath, der wie ein krauses Rehhaar, in spiralförmigen Cirkeln rund zusammengewunden in der Oeffnung der beiden Ohren liegt. Die Gana-dvara (Nasenthür) leitet zum Gana-prasath, der einem Ziegenfusse ähnlich, in der Mitte der Nasenhöhle liegt, die Sivaha-dvara (Geschmacksthür) leitet zum Sivaha-prasath, der wie ein Lotusblatt mitten in der Zunge liegt, die Kaya-dvara führt zum Kaya-prasath, der wie durch Infiltration verbreitet, den ganzen (materiellen) Körper (Sarira-kaya) durchdringt. Die Mano-dvara führt zum Bhavarika-Ćit (der Ćit der Existenzursachen), der entstanden ist als die Anantara-Pachhai (die aus ursächlicher Wirkung hervorgehenden Folgen) des Mano-davara-Vaxana-Chitr, nach dem aus früheren Bhavanka-Ćit wiederhergestellten Gleichgewicht. In ihr liegt die bewirkende Ursache aller der Vithi-Ćit (die Ćit der Wege) die dort ihren Anstoss erhalten, und zum Hervortreten gebracht werden, mit Mano-davara-Vatxana als dem ersten um sich in der Constitution (sandana) zu manifestiren. „Nun darf aber dieses als Mano davara gegebene Wort ja nicht so verstanden werden, als ob es sich auf die Hat́aya-Vadthu bezöge, das würde sehr verkehrt sein. Die Hat́aya-Vadthu (die materielle Substanz des Herzens), wie Jeder sehen kann, meint das Fleisch des Herzens (hat́aya) und besitzt die Gestalt einer

1) Ganz im buddhistischen Sinne bemerkt Hoisington zu dem Commentar über die Siva-Gnâna-Potham: A specific evil is never cancelled by being counterbalanced by a greater good. The fruit of that evil must be eaten and also that of the greater good. The two Vinei, the two courses of action, must be run through. Doch bleibt die Möglichkeit der Erlösung, wenn man die Gelegenheit einer durch die Kraft früherer Tugenden disponirten Existenz zum Eintritt in die Megga benutzt. Die Beichtformel schreibt dem Reuigen das Bekenntniss aller Sünden vor, die er in seinen Sinnen, in seinen Reden und in seinem Herzen begangen haben möchte. In den Erorterungen über den Kusol-kam werden seine zehn Arten den verschiedenen Ćetasik zugeschrieben, so der Dana-kam des Almosengebens dem Entstehen des Mimivuttupiććingoćveinso-Ćetasik (der zum Austheilen des Eigenthums bewegt), der Sila-kam der Religionspflicht) dem Pinćisihatadasićasositinsilajauktinso-ćetasik der die 5 und 8 Gebote in Vorschriften und Gebräuchen beobachtet, und so bei den uberigen, als Bhavana, Pajayana, Veyiavićća, Pattidana, Pattanumodana, Dhammasavana, Dhammadesavana, Ditilakamma.

Lotusblume [1]). Im Inneren schliesst die Hat'aya-vadthu ein Nest ein, wie eine Pompion-Frucht cucurbita gestaltet. In diesem ist eine Oeffnung um den Nahrungssatt des Hat'aya zu enthalten, ungefähr gerade so gross, um eine Bunnak-Blume in sich aufzunehmen. Diese Oeffnung im Inneren des Hat'aya-Vadthu, wenn auch Manodavara genannt, ist nur bestimmt den Nahrungssaft des Herzens zu bewahren, und hat nichts mit dem Manodavara zu thun, sollte auch nicht so genannt werden. Dem davon ganz und gar verschiedenen Bavankupatxetha kommt der Name Manodavara zu. Was die Çakku-davara, Sota-davara, Gaña-davara, Siva-davara, Kaya-davara betrifft, so dürfen diese Worte eben so wenig so verstanden werden, als ob sie sich auf die Oeffnung der Augen, Ohren, Nase, Mund, Körpers bezogen oder die Oeffnung (Xong) der Augen (çakku), die Xong Sota (Oeffnung der Ohren), Xong Nasika (Nasenöffnung), Xong Oth (Mundöffnung), Uchara Makh (der Weg der Excremente), und die Patasava Mak (die Athmungswege). Sie sind allerdings Thore (davara), aber nur Thore, um die Unreinigkeiten ausfliessen zu lassen und deshalb verschieden. Sie sind nicht diejenigen Thore, die die Wege (Vithi) vorbereiten. In jedem von uns giebt es diese Oeffnungen, aber sie haben nichts zu thun mit den Vithi-Çit. Ganz verschieden sind von ihnen der Çakku-Prasath (der Augenpalast), der Sota-prasath, Gana-prasath, Siva-prasath, Kaya-prasath, die die Vithi-Çit vorbereiten, um in die Vithi (Wege) des Avatxana und Pancha-Vinyana einzugehen. Wenn in Ermangelung des Çakkathiprasath die Augen zu vergessen beginnen, dann folgt Verlust des Gedächtnisses, und es wird nichts gesehen. Die Hohlung des Ohres mag offen stehen, aber obwohl offen, hort man doch nichts, nicht ein einziges Wort. Bei geöffneten Nasenhöhlen fehlt die Auffassung des Geruches, Speise wird auf die Zunge gelegt, aber kein Geschmack empfunden. Der Körper wird berührt, ohne dass man davon weiss. Als ob es kein Gesicht, kein Gehör, keinen Geruch, keinen Geschmack, kein Gefühl gäbe, so fehlt jedes Bewusstsein der Empfindung, bis die Vithi-Çit, d. h. der Çakku-davara-Vithi, Sota-davara-Vithi, Gana-davara-Vithi, Sivaha-davara-Vithi, Kaya-davara-Vithi in der Khanda-Sandana (der Constitution der Kanda) zu wirken begonnen haben. Darin liegt die Eigenthümlichkeit der Vithi-Çit, dass mit ihrem Lebendigwerden in der Constitution das Gesicht gesehen, das Gehor gehort, der Geschmack geschmeckt, das Gefühl gefühlt wird, eben weil sie die Paläste des Auges, Ohres, der Nase, des Mundes, und Körpers besitzen. Daraus ergiebt sich die nothwendige Beziehung des Çakkuprasath zum Çakkudavara u. s. w., während jene anderen Oeffnungen nichts damit zu thun haben."

Einer der Gelehrten des birmesischen Königs, der mich zur Anleitung bei meinen Studien in Mandalay zu besuchen pflegte, liebte seine psychologischen Systeme in Listen niederzulegen, und gab mir z. B. die folgende über die Sinnesauffassung.

---

1) In die Hohle (Guha) des Herzens setzen die Upanischad die Lotusblume mit der Wohnung Brahma's (Brahmapura), von Akasa erfüllt.

Ćekkhudvara	Rhuparhon (gesehene Form)	Pinčadvaravijjan (das von den 5 Thoren kommende Verständniss)	Ćekkhuvińan	2
Sotadvara	Saddarhon gehörter Laut)	Pinčadvaravijjan	Sotavińan	2
Ghanadvara	Gandarhon (gerochener Geruch)	Pinčadvaravijjan	Ghanavińan	2
Jivadvara	Rasarhon (geschmeckter Geschmack)	Pinčadvaravijjan	Jivavińan	2
Kayadvara	Phaetapparhon (gefühltes Gefühl)	Pinčadvaravijjan	Kayavińan	2
Manodvara	Dhammarhon (verstandenes Gesetz)	Manaudvaravijjan	J̌au	55

Dies ist die Reihenfolge wie sich die Ćit nacheinander aus
Mit dem Ćakkhu pasadarup (die sichtbare Augenform) ist die
drei Santi-sarana-Ćit bilden die 11 Tadarhon (Tadayon).

Ćekkhudvara Augenthor	Piččuppanruparhon Gegenwärtige Gestaltform	Pinčadvaravijjin Betrachtung	Ćekkhuvińaṇa das Sehen
Sotadvara (Ohr)	Piččuppansotarhon Gegenwärtige Gehörform	„	Sotavińaṇa
Ghanadvara	Gandarhon Geruchsform	„	Ghanavińaṇa
Jividvara	Rasarhon Geschmacksform	„	Jivhavińaṇa
Kayadvara	Phaetapparhon Gefühlsform	„	Kayavińaṇa
Manodvara	Tiviččammarhon Wissensform	Manodvaraviviččan	Kamaǰo

Der aus sinnlicher Grundlage aufsteigende Gedanke geht von der
Metaphysik erhebend kommt er zum Bewusstsein (um es unserer

In einem Laien ist die Entstehung des Lokutarajo ausgeschlossen.
bald ein Arupaǰo.

Sappatičjein	2	Santihrana	3	Vutau	1	Kamajau	25	Tadarhon	46
Sappatičjein	2	„	3	Vutau	1	Kamajau	25	„	46
„	2	„	3	Vutau	1	Kamajau	25	„	46
„	2	„	3	Vutau	1	Kamajau	25	„	46
„	2	„	3	Vutau	1	Kamajau	25	„	46
Tadayon	11	im Ganzen 67							

dem Bavin (dem Zustande völliger Gedankenlosigkeit) entwickeln. Ruparhon (Yupayon) verbunden. Die acht Maha-Vibek-Čit und die

Sampatičjein Aufnahme	Santisarana Assimilation	Vuto Bedenken	Kamajo Anregung zum Entschluss oder Gedanken	Tandarhon Ueberlegung des Entschlusses oder Bewusstwerden des Gedankens
„	„	„		
„	„	„		
„	„	„		
„	„	„		
Rupajo	Arupajo	Lokutarajo	Tadarhon	

Betrachtung körperlicher Gegenstände zur Geisteswelt und sich zur Ausdrucksweise anzunähern).

aber es bildet sich im Manodvara bald ein Kamajo, bald ein Rupajo,

Die Meditation steigt in fünf Stufen, als Viteka (Aufmerksamkeit), Vičara (Betrachtung), Piti (Freude), Suka (Genuss), Ekattha (Zufriedenheit) zur völligen Indifferenz des Upekkha auf, worin das Piña-ča zehn Theile unterscheidet, nämlich Čhalingupekkha, Bramhaviharupekkha, Baujčingupekkha, Viriyupekkha, Khingarupekkha, Vedanupekkha, Vipasanupekkha, Takramajčatthupekkha, Čabhanupekkha, Risuddhiupekkha. Jeder der sich einer dieser geistigen Uebungen hingiebt, gewinnt dadurch Anrecht auf die entsprechende Byamma-Welt, während Almosen und äussere Werke der Mildthätigkeit über die Nathimmel nicht hinausführen können. Wer besondere Fähigkeit in der ersten Stufe erwirbt, wird in einer der unteren Regionen (aus den 16 Rupa-bhon) wieder geboren werden, oder bewohnt sie schon in diesem Acte der Reflection. Der Adept in der zweiten oder dritten Stufe gehört, je nach dem Fortschritte einer der drei nächsten, und der in der vierten Stufe einer der drei folgenden an Derjenige, der bis zum fünften Jhan hindurchgedrungen ist und sich also in den Zustand der Contemplation zu versetzen vermag, ohne dass er von Gegenständen der Beobachtung auszugehen braucht, noch ohne durch die Eindrücke des Vergnügens bewegt zu werden — ein solcher ist Bürger des zehnten oder eilften Rupahimmels. Von den übrigen 5 Rupahimmeln, den Suddhawas (nga bhon) oder reinen Behausungen, wird der unterste von den Kalyaṇa-puthujañ oder Tugendhaften bewohnt, und die vier höheren, wie sie übereinander aufsteigen, von den in die Megga Eingetretenen und dadurch mit dem Lokuttara-čit Begabten, als die Sodapatti, Sakadagami (Sakridagami), Anagami und Arahatta. Diese fünf Terrassen heissen einzeln: Aviha, Athabpa, Sudasa, Sudasi, Akanita (Agginiṭa). Noch jenseits erheben sich dann die vier Arupa-bhon, deren Bewohner in ihrer transcendentalen Geistesthätigkeit ganz und gar allen materiellen Beziehungen in den Kathain entrückt sind. Auf dem niedrigsten Grade philosophirt der Metaphysiker, nachdem der Čit der Arupa zum Durchbruch gekommen ist, über den Akasa, ihn als ananda oder unendlich verstehend. Auf dem nächsten bietet sich als Gegenstand die Wiñana, auf der folgenden die Akinzih und auf der letzten die Nevasaña, indem der von den vier Täuschungen oder Sannya Erlöste nur in der Verzückung des Sammapata (Erlangung der Wahrheit) verbleibt. Nach dem Paña-ča können zwei Arten von Wesen (Puggol) in den Niroda-samapat zum Genuss eintreten, die Anagami-phalatan und die Arahatta-phalatan. Im Samapat (shit pa oder achtfach) sind die vier Jhan der Rupa-Welten mitbegriffen, als Patama-jhan, Dutiya-jhan, Tatiya-jhan und čatuttha-jhan, sowie jene 4 Arupa, d. h. Ahkahsanañčaratanakuso, Viñahnañčaratanakuso, Ahkinčañaratanakuso und Nevasañaratanakuso. Die wahren Schüler Buddha's wandeln auf den höchsten Pfaden und bedürfen keiner mystischen Steigerung, obwohl sie sich dieser Hülfsmittel bedienen können, um bei der Zeiterfüllung im Nibpan zu verschwinden.

Notizen, Correspondenzen und Vermischtes.

Ist Ibn Esra in Indien gewesen? [1]

Von

Dr. M. Steinschneider.

Ein Schriftsteller, der zu Ende des XIII Jahrhunderts blühte, *Jehosef ha-Esobi*, berichtet im Namen des Ibn Esra, dass letzterer bei seiner Gefangenschaft in Indien nur ungesäuertes Brod zur Nahrung erhalten habe, weil dieses nicht so leicht verdaut werde und daher eine geringere Portion ausreiche. Wir wissen nicht einmal, ob diese, in Schriften des XIV. Jahrh. mitgetheilte Notiz einem Werke des Esobi entnommen ist, oder nur auf mündlicher Tradition beruht [2]. Es hat aber mit Ibn Esra's Reisen nicht bloss die einfältige Legende ihren Spuck getrieben [3]. Sicher ist nur, dass er bis nach Egypten gekommen; Anderes beruht auf mindestens unsichern Folgerungen aus Stellen seiner Schriften: und selbst Palästina bezeichnet Zunz (a. a. O.) mit Recht als zweifelhaft. So erzählt uns Carmoly (a. a. O.), dass Ibn Esra in Tiberias mit 15 alten Masoreten (!) gesprochen, welche ihm schwuren (נשבעו לי), dass sie Bücher dreimal geprüft u. s. w., mit Berufung auf den Commentar zu Exod. 25, 31. Daher liest man wohl bei Graetz [4]: „dass er in Palästina war, sagt er selbst: 15 Weise von Tiberias haben *ihm* geschworen, dass sie einen Bibelcodex u. s. w." Der beigefügte hebr. Text lautet aber in sachgemässer und zugleich wörtlicher Uebersetzung: „Ich habe Bücher [des Pentateuch oder der Bibel] gesehen, welche die Weisen von Tiberias geprüft haben, und es schworen 15 von ihren Alten, dass sie dreimal jedes Wort und jeden Punkt betrachtet, und es war [in diesen Büchern] ein Jod im Worte ויישמה; ich habe aber dergleichen nicht in den Büchern Spaniens, Frankreichs und jenseits

---

1) Dieser kleine, vor 3 Jahren geschriebene, nur zuletzt erweiterte Artikel gehört zu den Vorläufern einer Abhandlung: Zur Geschichte der Uebersetzungen aus dem Indischen ins Arabische, welche die Mittheilungen Ibn Esra's über die Uebersetzung der Kalila we-Dimna enthalten wird.

2) Siehe die Anführungen bei *Carmoly* תולדות גדולי ישראל S. 38 n. 7 (wo lies §. 38), wie in Israel. Annalen, her. v. Jost 1839 S. 55). Zunz zu Benjamin v. Tudela ed. Asher II. 250; vgl. Graesse's grosse Litgesch. II. 2 S. 491.

3) *Carmoly* a. a. O. Sp. 1 lässt ihn „durch alle Länder Asiens bis er nach Palästina (!) kam" reisen; vgl. auch Hebr. Bibliographie 1861 S. 68.

4) Geschichte der Juden VI. 453. — Ein ähnliches Verhältniss zu Carmoly werde ich in einer kleinen Abhandl. über die mathematischen Schriften des Ibn-Esra beleuchten.

des Meeres [England?] gefunden." Es handelt sich also hier um eine, einer HS. entnommene Notiz; er mochte den Codex in Egypten gesehen haben, wo bekanntlich Maimonides seinen Vorschriften einen alten von Ben-Asher corrigirten Bibelcodex zu Grunde legte, der auch noch zu Haleb gegen Ende des XV. Jahrh. unter dem Namen التاج existirt haben soll[1] Nicht viel besser sind die Stellen[2], aus welchen Graetz den Aufenthalt Ibn Esra's in „Irak, Persien und Assyrien" zu beweisen glaubt, nämlich zu Exod. 23, 19 (so ist für 25. 18 zu lesen) über die Ziegenböcke in פרס ובבל; vgl die Parallele zu 28. 31 über den Turban „in den ismaelitischen Ländern, Spanien, Afrika, ומצרים ובבל ובאגדד". Das Land oder Reich (מלכות), in (oder aus?) welchem Ibn Esra etwas dem Manna Aehnliches, aber nur in den Monaten Nisan und Ijjar Vorkommendes gesehen (Exod. 16. 13. so), heisst in den jüngeren, mir zugänglichen Drucken, nicht אלנציר, wie bei Graetz („in den Ausgaben". אלנציר finde ich nachträglich in der Ed. pr. v. J. 1488), der aus „den Codices der Seminar's-Bibliothek" אשור emendirt, sondern אלאכיר, wofür Zunz „Zebid" conjicirt, was freilich אלזביד zu schreiben wäre[3]). Die von Graetz adoptirte Lesart אשור ist aber nicht bloss nach der bekannten kritischen Regel als die leichtere zu verwerfen, sondern es fragt sich, ob Ibn Esra überhaupt מלכות אשור als noch gültige geographische Bezeichnung gebraucht[4]. Die Parallele in der kürzeren Recension (S. 39 ed. Prag) berichtet nur im Namen des Chiwi und seiner Nachtreter, dass dergleichen in מערב התכון mit dem Thau falle, und identisch sei mit dem medicinischen (persischen) תרנגבין (lies תרנגבין)[5]. Bei seinen Reisen in einigen Gegenden des Orients, wenn auch nur Egypten, konnte I. E. Manches, das er mittheilt, von Hörensagen oder aus Schriften erfahren haben. Ein Beispiel für Letzteres bietet die klassische Stelle zu Esther 7, 8, wo er bemerkt, dass man in Persien den Kopf des in Ungnade Gefallenen verhülle (כן משפט מלכי פרס ...); wer möchte hier

---

1 *Catal. libror. hebr. in bibl. Bodl.* p 1936 *infra.* Immanuel Aboab *Nomologia* p. 222. vgl. Litbl. d Orients 1845 S. 224) bemerkt, — nachdem er von dem Codex des Maimonides gesprochen, — dass es in Damaskus sehr alte [heilige] Schriften aus der Zeit des Tempels, oder Esra's geben soll: „aber Gott allein kennt die Wahrheit" (ein والله اعلم!).

2) Sie sind von Zunz a. a. O., aber bloss als geographische Notizen, zusammengestellt

3) Vgl. Benjamin v. Tudela I. 95 ed. Asher.

4) Als Beispiele von nicht-ismaelitischen Muhammedanern nennt er zu Genesis 24, 41 Egypten, שבא und ארץ עילם.

5) Vgl. *J. E. Fabri, de manna etc.* in *J. J. Reiske et J. E. Fabri opusc. med. Halae* 1776 p 121, vgl. p 115 — Faber hat übrigens die oben erwähnte Notiz Ibn Esra's nirgends berücksichtigt, auch nicht in §. XXII. „*Patria*" (p. 129), obwohl er die Stelle in andrer Hinsicht mehrmal citirt Später fand der Reisende Petachja aus Regensburg ein Manna in der Nähe des Ararat (*Faber* p. 123, 131, 132): der neueste Herausgeber *Benisch Travels of R. Petachia*, London 1856 p 101 n. 81 bemerkt dazu: *We have not been able to ascertain to what particular vegetable production Petachia alludes and which he calls manna*

nicht zuerst auf Autopsie schliessen? Dennoch fügt er selbst hinzu: „das ist aus den Schriften der Perser bekannt[1]).

Betrachten wir nun die Stellen, in welchen Ibn Esra über Indien berichtet, — die ich zwar nicht vollständig gesammelt, aber die von Zunz gesammelten genügen zu unserem Zwecke, — so finden wir nirgends, dass er sich deutlich auf Autopsie beruft. Es ist aber auch zunächst die weitschichtige geographische Bedeutung von הדו (oder plene הודו) zu beachten. Ibn Esra selbst definirt es zu Esther I. 1 als das südliche כוש Aethiopien, Mohrenland[2]), Egypten und הודו sind Söhne Ham's und in ihrer Religion verwandt, essen daher kein Fleisch u. s. w. Exod. 19, 9; vgl. 8, 22 weiter unten); daher wird wohl auch Mashallah, der jüdische Astrolog, der ein Egypter gewesen sein soll, von Ibn Esra als ein Weiser von הודו bezeichnet[3]. Die Leute von הודו, welche an keine Weltschöpfung glauben, fangen die Woche an mit Mittwoch, dem Tag Mercurs, der ihr Stern ist (Exod. 16, 3)[4]). Die Sitte, die Hand unter die Hüfte desjenigen zu legen, dem man sich unterwürfig betrachtet, besteht noch im Lande הודו (Gen. 24, 2). Hier ist offenbar nicht Indien gemeint! Im Lande הודו sind Gesetze gegen Diebstahl, Mord, Betrug u. s. w. unnöthig (kurze Rec. zu Exod. 23, 20, S. 71). Zunz bezeichnet dies als eine „alte Legende", die auch in dem Briefe des sog. *Presbyter Johannes* „König von Indien"[5], aber in Bezug auf Aethiopien, vorkommt. Nur an einer mir bekannten Stelle (Exod. 8, 22) steht für הודו zweimal das offenbar corrumpirte לכּדיאה [für האינדיאה oder הנדיה?], dessen Bewohner mehr als die halbe Welt ausmachen, alle Söhne Ham's; sie essen bis heute weder Fleisch noch Blut, Milch, Fisch, Eier, kurz nichts was von lebenden Wesen kommt, verabscheuen den, der es geniesst, das Hirtenwesen ist ihnen verächtlich, sie lassen bis heute nicht zu, dass Jemand Fleisch in ihrem Lande geniesse, und wenn einer von ihnen in ein fremdes Land kommt, so flieht er von jedem Orte, wo man Fleisch geniesst, isst nichts, woran ein Fleischer angerührt, und dessen Geräthe sind ihm unrein ... aber auch die אנשי לכדיאה haben Heerden, Pferde, Esel und Kameele zum Tragen und Reiten, Rind zum Pflügen, Kleinvieh wegen der Wolle .. (die Verweisung bezieht sich auf 19, 9). —

1) וזה דבר ידוע בספרי פרס. Vgl. Nachbemerkung.

2) Vgl. „*India*" bei Zarkali (oder Gerard von Cremona) für Aethiopien, bei *Reinaud*, Introd. zu Aboulfeda p. CCXLVII, und sonst im Mittelalter.

3) Zur Pseudepigr. Lit. S. 42. 78; bei Bonatti *M. Indus*; vgl. *Reinaud, Mémoire sur l'Inde* p. 325; Lassen, Ind. Alterth. II. 628.

4) Die Woche ist erst spät von den Indern eingeführt worden; s. *Biot, Études sur l'astron. indienne* p. 63, vgl. p. 95 éd. 1860 (oder p. 92 éd. 1862); vgl. *Gildemeister, Scriptor. arab. de reb. Ind.* p. 110. — Auf den Anfang der Sternbewegung (Schöpfung) am Mittwoch komme ich anderswo zurück.

5) So wird er in der hebr. Uebersetzung genannt. Vgl. G. Oppert, der Presbyter Johannes in Sage und Geschichte, Berlin 1864, S. 38. — Aehnliches wird in früheren Jahrhunderten von Persien geglaubt; s. *Renan, de philos. peripat. apud Syros* p. 18.

Genug, um zusammenfassend behaupten zu dürfen, dass diese Stellen grössten Theils auf Indien gar nicht passen; das wenige Passende war allgemein bekannt, und die letzte Stelle weist fast auf einen **ausgewanderten** Inder als nächste Quelle!

Ibn Esra's Aufenthalt in Indien ist hiernach eine Legende, und seine **Kunde von indischer Wissenschaft ist arabischen Quellen entnommen.**

Nachbemerkung (zu S. 429, Not. 1).

Eine interessante Parallele bietet das Citat zu Exod. 19, 23, wahrscheinlich aus dem Pentateuch-Commentar des **Saadia Gaon** (st. 941). Derselbe bemerkt, dass er lange vergeblich über den Sinn dieses Verses nachgedacht, bis er in einem ספר מוסרי מלכי פרס las, dass ein Bote (Diener) nur dann erst dem Könige sagen durfte, dass er einen Auftrag vollzogen, wenn ihm bereits ein neuer geworden. Ich habe in meinem Catal. libror. hebr. p. 2186 auf „**Schahnameh**" hingewiesen, obwohl das so betitelte Buch Firdusi's jedenfalls jünger ist als Saadia's hier citirte Schrift, indem ich dabei eigentlich die Quellen des Schahnameh im Sinne hatte. Zu diesen gehört namentlich das angeblich von **Ibn al-Mokaffa** aus dem Pehlewi übersetzte تاريخ الفرس (*Wüstenfeld*, Gesch. d. arab. Aerzte S. 11; *Wenrich*, *De auctor. graecor.* p. 65, mit Berufung auf H. Ch. s. II. 138 u. 2267 [VII, 656], wo Masudi als Quelle und die persische Chronik ausdrücklich als Quelle des Schahnameh وهو اصل شاه نامه; vgl. **Weil**, Chalifen II, 84, 105; auf Ibn al-Mokaffa komme ich anderswo zurück. Die Anführung eines Buchs der **Sitten der Könige von Persien** am Anfang des X Jahrh. ist jedenfalls beachtenswerth. Uebrigens lässt das Wort מוסרי eine noch weitere Sinnesausdehnung zu, und wird von Alharizi (Anfang XIII Jahrh.) für آداب (**Sittensprüche**) gebraucht in dem Titel des מוסרי הפילוסופים von Honein (vgl. diese Ztschr. VIII, 549. IX, 838). Bei Ibn Abi Oseibia, der unter den, in den ersten Kapiteln behandelten griechischen Autoren das Werk des Honein stark excerpirt, lautet der vollständige Titel نوادر الفلاسفة والحكماء وآداب المعلمين القدماء, was Hammer (Litgesch. IV, 345 u. 83) in seiner Weise übersetzt: „Seltenheiten der Philosophen und Philologen (!) und der Manieren der Lehrer der Alten, sie in 2 Büchern abgekürzt aus dem des Paulus" (diese Worte sind eine unrichtige Zusammenziehung mit dem bei Os. folgenden Artikel لفلانين اختصر وجمع من آداب بولس; über Paulus vgl. Zur pseudepigr. Lit. S. 67). Nur die erste Hälfte des Titels hat Hagi Khalfa VI, 387 n. 14007 (die Stelle fehlt im Index VII, 1093 u. 1331) und Flügel übersetzt ungenau: *Specimina rara et singularia philosophorum veterum et recentiorum*, da unter den حكماء hier nicht jüngere Weise gemeint sind, wie sowohl der volle Titel, als der aus den Excerpten und der hebr. Uebersetzung bekannte Inhalt beweist. Die Namen sind freilich noch zum Theil zu entziffern, und mag eine betreffende Bemerkung hier folgen. Der in dieser Ztschr. VIII, 549 erwähnte [illegible]

(so ist zu lesen) ist wohl aus Honein bei Mubeshshir b. Fâtik in مختار الحكم unter 15 zu مختار جيش geworden *Catal. Codd. or. Lugd.* III, 342; über das Verhältniss zu Honein vgl. zur pseudep. Lit. S. 44: das Buch Mubeshshir's wird merkwürdiger Weise, ohne Autornamen, von Gerard von Cremona citirt, bei Boncompagni, Gher. p. 16. Er ist identisch mit dem fabelhaften angeblichen Inder مهرارس „*Mahararius*", über welchen ich Nachweisungen gegeben in der *Hebr. Bibliogr.* 1861 S. 21 (aus el-Kifti auch bei Ibn Abi Oseibia, Anfang Kap. 3), u. zur pseudep. Lit. S. 31, wo „*Mercheris ad Fledium*" in der That mit אפלאדיוס zusammenhängt, da letzteres wahrscheinlich den bekannten Palladius bedeutet, welcher bei Ibn Abi Oseibia (Anf. Kap. VI) sicherlich gemeint ist, so wie ابلاديوس im زاد المسافر lat. „*Fledius*", griechisch irrthümlich *Nicolaos* s. *Journ. As.* 1853 p. 328; vgl. auch Ztschr. d. DMG. XVII, 238 A. 17 und *Tractatus Micreris suo discipulo Mirnefindo* etc. im *Theatr. Chym.* T. VI, bei Hoefer, *Hist. de la Chymie* I p. 335. Mihraris hat aber sicher nichts mit *Maserģis* zu thun, dessen Identität mit dem Juden Maserģeweih mir jetzt, nach Einsicht in die HSS. von el-Kifti und Ibn Abi Oseibia unzweifelhaft geworden; hingegen glaube ich noch immer mit *E. Meyer* an die Identität des *Mihraris* mit Mercurius, und die kurze Abweisung dieser vielseitig sich empfehlenden Erklärung bei *Clement-Mullet* (Vorr. zu Ibn Awwam p. 75), aus einem Umstande, den Meyer selbst hervorgehoben, wird schwerlich Jemand überzeugen, der die erwähnten Nachweisungen vergleicht. — Doch habe ich mich schon zu weit von den اداب entfernt, zu welchen ich nur noch bemerken will, dass auch dem Kosta ben Luca ein اداب الفلاسفة beigelegt wird (Ibn Abi Os. in der Berl. und Münchener HS., Bl. 214 b. 284, bei Hammer IV, 280 n. 22 „Namen", für „Manieren" S. 327 n. 23), und Ibn Miskeweih schrieb ein آداب العرب والفرس. — Auf eine mündliche Anfrage an Prof. Gosche (zur Zeit noch in Berlin) über das obige Citat aus Saadia, erwiderte mir derselbe, dass das im مجمل التواريخ öfter erwähnte سير ملوك فرس gemeint sein dürfte. Später fand ich bei Reinaud *Mém. sur l'Inde* p. 15, dass im مجمل auch ein ادب الملوك benutzt sei, welches von Abu Salih Ibn Shueib aus dem Sanskrit ins Arabische, und aus diesem von Abu'l Hasan Ali, Bibliothekar des Fürsten von Gorǵan im J. 417 H. 1026 ins Persische übersetzt worden. Auch dieses handelt von den Pflichten des Königs, von der Administration u. s. w. Weiter ab liegt das sog. Testament des Huschenk (s. zur Pseudepigr. Literatur S. 46), oder das um 800 nach indischem Muster in Versen bearbeitete Fabelbuch درر حكم في امثال الهند والعجم s. Lassen, indische Alterth. IV, 900). Letzterem gehören vielleicht einige gereimte Sprüche an, welche Moses Ibn Esra (אלמחאצרה ואלמדאכרה HS. Bl. 50 a, 52 b, 99 b) unter dem Namen حكمة الهند anführt. Dieselben lauten: ופי חכמה אלהנד אן אלסבב אלדי ידרך פיה אלנאס בגיתה הו אלדי יחול בין אלנאס ואלמאים(?) ישלבחה

ופי חכמה אלהנד דו אלקנאעה ואלרצא יעיש אמנא מסתריחא
ודו אלחרץ יעיש תעבא כאיפא [der Reim erfordert פא...]

ופי חכמה אלהנד לם יזל גהאל אלנאם יחסדון גלמאנהם ולאבהם
(ונוּאמֹהם ?) יחסדון כרמאיהם ושראתהם יחסדון ביארהם.

Hingegen dürfte vielleicht חכמה הקדמונית in der hebr. Uebersetzung des Buches אלחדיקה u. s. w. von demselben Ibn Esra (*Catal. l. h.* p. 1812), — woraus der Spruch angeführt wird Ztschr. ציון II, 120.: „Wer von seiner Seele seinen Leib, seine Sinne und Empfindungen abziehen kann, so dass er der Welt nicht nachjagt, und in seiner Seele sich zum Himmel (הגלגל) erhebt, wird dort seinen Lohn finden" — eine Uebersetzung von الحكمة المشرقية sein? Dass die darauf folgende Parallele, die auch aus einem angeblichen Buch הבדולה (für ثالوجيا) von Aristoteles citirt wird, der „Theologie" angehore, habe ich schon in der *Hebr. Bibliogr.* 1863 S. 107 (vgl 1864 S. 66) nachgewiesen; noch deutlicher wird das Verhaltniss aus der nunmehr vollständig vorliegenden Stelle bei Dieterici, Propaedeutik d. Araber S. 68, wo auch das Citat aus dem „goldnen Briefe des Pythagoras" folgt, wie bei Mos. Ibn Esra, der also auch hier wahrscheinlich, wie sonst, aus den Abhandlungen der lautern Brüdern geschöpft hat. Es ist demnach im Hebraischen wahrscheinlich für חגורתו „Gürtel" zu lesen אגרתו Brief. Ob der von Pythagoras Angeredete wirklich „*Johannes*" heissen soll, ist mir noch zweifelhaft, הוגליס könnte wohl aus יוחניס corrumpirt sein: aber diese Form ist eine ungewöhnliche für يوحنا und يحيى. Die Uebersetzung Dieterici's: „dass du in *der Luft* weilest", habe ich schon früher (zur ps Lit. S. 46) aus den Parallelen berichtigt. Die Theologie ist auch für die „Apologie" zu setzen bei Flügel, al-Kindi S. 8, s. Casiri I. 306, 310: Wenrich p. 162 lasst die entsprechende Notiz unbeachtet. In dem Verzeichniss der Schriften des Alexander von Aphrodisias bei Ibn Abi Oseibia (Kap. IV) erscheint eine مقالة في المالنجوليا (مالنخوليا), also über die Melancholie: vielleicht nur eine Variante für die später aufgeführte: مقالة فيما استخرجه من كتاب ارسطوطاليس الذي يدعى بانرومية فولوجيا [l. ثاولوجيا] ومعناه الكلام في توحيد الله تعالى. — Aus den „Büchern der Weisen Indiens" citirt Josef Ibn Sebara (gegen Ende XII. Jahrh) in seinem ספר השעשועים (ed. Paris f. 28) einen Spruch. —

Während der Correctur dieses Blattes erhalte ich den Catalog der arab. HSS. in München, wo S. 288 مانلارجيس zu lesen ist. Der Codex enthalt offenbar Honein's Werk: die Gesch. Alexanders steht in der Mitte, vielleicht ebenso in der HS des Escurial. Ferner finde ich *Medarges* bei Jo. Procida (*Coll Salernit.* III. 138), der wahrscheinlich aus Mubeshshir schopft, woraber anderswo mehr.

Brief von Prof. Ascoli an Prof. Fleischer.

Mailand, 6. Nov. 1865.

Beiliegend erhalten Sie meine zweite ârisch-semitische Abhandlung [1]. Bollensen's Aufsatz im XVIII. Bd der Zeitschr d DMG. 601 ff liefert mir ein neues wichtiges Beispiel zur weiteren Bestätigung eines in dieser zweiten Abhandlung aufgestellten und, wie mir scheint, hinlänglich begründeten Satzes Die sanskritischen Lexicalwurzeln sind nämlich, meiner Meinung nach, mehr oder weniger unkenntlich gewordene nomina agentis, deren auslautender Theil bloss derivativer Art ist. So beispielsweise: kshi = ksha-ya (kshayati), herrschen, vgl ksha-tra: — çri = çra-ya (çrayati), ire, inire, vgl. kram kra-ma-ti, ire, incedere: — stu = sta-va (stâuti) = sta-ma, rufen, anrufen, vgl ved. stâmu = stotar, zend. çtaman *στομα*, und weiter stan sta-na-ti *στένω*: — dhar dhara-ti, festhalten, = Wz. dha + Suff. ra, woraus weiter dhar'-sha (dhar'-ta) festhalten als widerstehen, wagen: — par papâra, füllen, sättigen, = Wz. pa, erhalten, + Suff. ra, woraus weiter parna (prṇanti): — u. s. w., u. s. w.

Nun geht das von Bollensen's Scharfsinn aufgestellte indogerm. bhar, rufen, sprechen, schreien, u. s w., auf Wz. bha zurück, die wir in griech. *φη-μι* (bha-a), *φά-σκω* (bha-ska) = skr. bha-sha (gen. Abhandl. §. 15), wiederfinden, woraus es durch ra derivirt ist: und weiter erhalten wir indogerm. bhram bhra-ma-ti, frem-ere (vgl Kuhn in s. Zeitschr. VI, 152 ff.), wie auch das bisher unbelegte bhran bhra-na-ti, sonare. Letzterem wird aber mit unaspirirtem Anlaute und identischem Werthe braṇ bra-na-ti zur Seite gestellt, wodurch wir skr. brû = bra-va (braviti), sprechen, und griech. *βρέμω* (bra-ma) berühren. Das prakritisirende bhan bha-na-ti stützt sich wohl auf obiges bhran, während das vedische bhan bha-na-ti, anrufen, loben, sich als bha + na herausstellt. Ob auch *φράζω* (*bhra-t-ya) hierherzuziehen, mag einstweilen unentschieden bleiben.

Die dritte ârisch-semitische Abhandlung wird statistische und etymologische Data über die semitischen Lexicalwurzeln enthalten. Diese bestehen ursprünglich, meiner Ihnen schon längst bekannten Meinung nach, eben so wie die ârischen, aus Primärwurzeln (absolut oder relativ primär) und aus Suffixen, welche mit den ârischen gleichgeltend und gleichlautend sind (z. B. pa-ma, pa-na, *os* als essendes): gad-ara, gad-ama, gad-apha, bad-ala, ak-ala, rag-ala, u. s. w. Wunderbarerweise war nie, meines Wissens, das ungemein häufige Vorkommen einer Liquida im Auslaute der semitischen Lexicalwurzeln aufgefallen. — Die vierte Abhandlung wird die Entstehung der semitischen Verbalflexion verfolgen. —

Anfangs Juli d. J. traf hier, unter der Ausbeute eines von meinem Collegen Dr Biondelli mit Herrn Garovaglio aus Mailand durch die Sarden-Insel zu archäologischen Zwecken unternommenen Ausfluges, ein von der Nekropolis zu

---

1) Studj ârio-semitici di G I. A., I u II Abhandl., Mailand 1865, durch Loscher in Turin und Florenz zu beziehen zus. 3 fcs.

Tharros (auch dies vielleicht ein phönikischer Name) herausgeschnittener Sandstein mit phönikischer Inschrift ein, deren möglichst treues Facsimile ich hier beilege. Trotz den nicht geringen Beschädigungen, welche unser kleiner Text durch die Zeit und vielleicht auch durch Menschenhand erlitten hat, ist die Lesung, wie mir scheint, vollkommen sicher:

בדאשמן בן
פתחא בן
מהרבעל
הספר

also: *B'a dashmun Sohn Pithkhâ's, des Sohnes Maharba'al's des Schriftführers.* Der erste Name kommt bekanntlich öfters vor, z. B Mass. 2, 19 An dessen ursprüngliche Identität mit עבדאשמן, das übrigens auch in der sardinischen Trilinguis vorliegt, gestehe ich, trotz עבדמלקרת בן בדמלקרת in einer carthag. bei Davis (Zeitschr. XVIII. 641, vgl. XIX. 97, und Ewald. inschr. v. Sidon u. s. w, 60[1]), noch immer zu glauben. Der zweite Eigenname ist für mich ein neuer; er verhält sich zum alttestam. פתחיה ähnlich wie das alttest und phönik. עבדא zum alttestam. עבדיה. Der dritte wäre besonders interessant, wenn dadurch, wie es mir dünkt (meine phönik. Hülfsmittel sind jedoch ziemlich beschränkt), zum ersten Male der griechisch-römische Schriftsteller Maherbal *Μαάρβας* u. s. w. (s. Ges.) in der Urschrift erscheint. Der Bedeutung nach entspricht מהרבעל dem alttest. מתתיה *Θεόδοτος*. Die Eigenschaft eines sopher gehört augenscheinlich dem letztgenannten; vgl. Ges. carthag. III. Der dritte Buchstabe der dritten Zeile ist äusserst undeutlich, und auch in der vierten hat der zweite viel gelitten; wir fassen beide jedoch wohl ohne Zweifel richtig. Bemerkenswerth dürfte in paläographischer Hinsicht das inwendige Keilchen sein, wodurch sich das ר in ספר, und wohl auch, obschon minder sichtbar, jenes in מהרבעל, von ד in בדאשמן zu unterscheiden scheint.

Wollen Sie mir noch erlauben die sardische Trilinguis (Zeitschr. XVIII. 53 ff) zu berühren, obwohl ich Ihnen hier eine blosse Conjectur, und vielleicht überdies eine allzu kühne aufzutischen vermag? Es handelt sich aber von einer gewissermassen verzweifelten Stelle, und von einer Kuhnheit, die einigermassen, wie Sie gleich sehen, alles Kühne wegschafft. Das mittlere Glied des phönikischen Textes wird namlich von Peyron gedeutet: אש נדר אכלין שהלס גם אש בממלהת שמ(ע ק)ל ארפיא (vir vovens Cleon Siculus, etiam vir Salinarum [Esmun] audivit vocem, sanavit: von Levy: אש נדר אכלין יחס גם אש בממלהת שם (מ)לא בפיא (welchen gelobte Cleon; auch die Genossenschaft der Salzsieder legte ihr Gelöbniss in seinen Mund; von Ewald[1] (der erstere Theil) zuerst: אש נדר אכלין יחסג מאזב(י) ממלהת (was weihete Kl. der Genosse derer die fliessen machen die Salzwerke), später יחסגם אש ממלהת der [ihr] Genosse der Theilnehmer an den Salzwerken); endlich von Gildemeister: אש נדר אכלין יחסגם אש בממלהת שמע קלא רפיא (was gelobt hat Kleon N. N., der an den Salzwerken Er hat seine Stimme gehört, ihn geheilt). Peyron müssen wir für die Ergänzung שמע קל ...

---

1) Ewald's betreffende Abhandlung ist nicht in meinem Besitze, ich entnehme aber dessen Deutungen aus Gildemeister, Rhein. Mus XX. 10—11, und seinen eigenen Bemerkungen, Zeitschr. XIX. 295 f



dankbar sein: wenn er aber durch sein אֵשׁ נֵדֶר und אש בממלחת Quatremère's unerschütterliche Errungenschaft phön. אש = hebr. אשר seltsamer Weise gleichsam ignorirt, und in dem 13 Schriftcharakter unseres Bruchstückes, d. i. in einem einfachen כ (vgl. z. B Mass. 7. 20, und bereits Levy, Zeitschr. XVIII, 56), die Gruppe לכ erblicken will, so kann freilich Niemand dem italienischen Altmeister hierin folgen. Andererseits ist es, falls Sie mir den Ausdruck erlauben, reine Willkür, wenn Levy, Ewald und Gildemeister den auf אכלין nächstfolgenden Buchstaben als ein Jôd auffassen Die zwei Jôd die in unserer Inschrift wirklich vorkommen (רפיאר, אכלין), haben eine ganz regelmässige, von dem fraglichen Buchstaben gänzlich verschiedene Form. Was gewinnen aber unsere Erklarer durch ihren grossen paläographischen Zwang? Bei Levy ist, um von anderem zu schweigen, die Construction יחם גם אשר wahrhaft ungeheuerlich (s. was bereits Gildemeister darüber sagt); Gildemeister muss zu einem Doppelnamen seine Zuflucht nehmen, wozu uns, von den etymologischen Schwierigkeiten abgesehen, gar nichts berechtigt: Ewald's Versuche endlich finden diesmal wohl keinen Anhanger, auch scheint er selbst nie grosses Gewicht darauf gelegt zu haben.

Der bestrittene Buchstabe ist aber ausser allem Zweifel ein שׁ, wie Spano und Peyron bereits angenommen haben Das ש wird zwar in unserer Inschrift zu einem proteusartigen Buchstaben: die verschiedenen Gestalten lassen sich aber sämmtlich (bis etwa auf בשת, wo aber Peyron בעת liest) bei der besonderen Art unseres Schriftstückes aus der regelmässigen Form leicht erklaren. Wir müssen also שחסגם lesen: und nun schlage ich, nach vielem Hinundherrathen, vor, שֹׁחֹס גם zu lesen Shokhus ist, denke ich, schlechtweg lat. socius (sokius), d i. ein im römischen Sardinien unter den Puniern viel natürlicheres kaufmannisches Fremdwort als z. B Compagnon unter den Deutschen. Es wäre sokius im Punischen ein schönes Seitenstück zum phönikischen arabôn *ἀῤῥαβών* im Griechischen (vgl. auch לטרם = *λίτραι* in unserer Inschr selbst). Aus גַּם aber ergibt sich am natürlichsten (Wz גמם) der Sinn *Gesellschaft*, *Genossenschaft*. Zwar bezeichnen in anderen semitischen Sprachen verwandte Ausdrücke wie جمع מִגְוָה עַם (גמם = עמם) eine bedeutendere Menge; aus den Verbindungswörtern גַּם und עִם kann jedoch, wie es mir scheint, mit Sicherheit gefolgert werden, dass das einfachere und nicht bloss das zahlreiche Zusammensein durch einen Sprössling von unserer Wurzel ausgedrückt werden durfte Also אכלין שחס גם אש בממלחת Cleon socius societatis quae in salinis, dem lat. salariorum societatis socius oder sodalis gegenuber, wie Spano, Peyron, u. a., CLEON. SALARI. SOC. S. in unserem lateinischen Texte deuten; eine Lesung die mit dem griech. *ὁ ἐπὶ τῶν ἁλῶν* dadurch in Einklang gebracht wird, dass Cleon als Theilnehmer zugleich der technische Administrator war. Aber dagegen erhebt sich Ritschl's mächtige Stimme, indem es bei ihm (Rhein Mus. XX, 6) heisst: „Die Sigle S kann weder mit socius noch mit sodalis aufgelöst werden, weil sie so eben nirgends gebraucht ist, sondern heisst nothwendig und ausschliesslich servus, wie uberall.“ Wird nun durch unser phönikisch geschriebenes sokius Ritschl's Ausspruch erschuttert, oder müssen wir vor ihm die Fahne senken? Judicent docti.

Aber auch aus der zweiten Abtheilung unseres Bruchstückes würde jede Aramaisirung oder sonstiger Zwang verschwinden, wenn man, wie ich glaube, bei der auf שמע קלא folgenden 3. Pers Piel mit Suff. (רפיאו; hebr רִפְּאוֹ) das Jôd gleichsam als Hervorheber des angehangten Pron. betrachten darf, und zwar um so eher, als es möglicher, ja wahrscheinlicher Weise zugleich als Trager eines langen ē (gleichsam רִפֵּאו; vgl. אכלין iklen = eleon) auftrat. Merkwürdig ist das (zwar entbehrliche) mit dem א verschlungene End-Vav, das bei רפיא meiner Ansicht nach unverkennbar ist. Vgl. Ewald, über die insehr. v. Mars., Götting. abhandl. IV, 95 2).

Aus einem Briefe des Rabb. Dr. Geiger an den Herausgeber.

— — In Bd. XX unserer Ztschr. bespricht Hr. Prof Fürst S. 197 ff die neusten Schriften zur hebräischen Sprachkunde. Einige kurze Berichtigungen und Ergänzungen dürften angemessen erscheinen. F. erwahnt, dass Dunasch ben Librat ein Werk gegen Saadias' Schriften über die hebräische Sprache ausgearbeitet habe, „das nicht mehr erhalten zu sein scheint" (S. 198 Z. 27). Allein diese Kritik Dunasch's ist seit mehr als zwanzig Jahren in einer, allerdings bisher in keinem weitern Exemplare aufgefundenen Handschrift bekannt, vielfach besprochen und benutzt, und gegenwärtig unter der Presse. Der verewigte S. D. Luzzatto hatte dieselbe namlich von Dr. Samuel della Volta gekauft, bereits am 27 Januar 1846 ihrer als in seinem Besitze befindlich in Fürst's Literaturblatt zum Orient (1846 N. 8 S. 117) gedacht und sie 1847 in seinem Beth ha-Ozar S. 11a u. 18a kurz beschrieben. Im J 1850 hatte Luz. die grosse Freundlichkeit, mir auf mein Ansuchen eine Abschrift dieses Werkchens eigenhändig anzufertigen, und habe ich dasselbe seitdem mehrfach benutzt, z. B. in „Moses ben Maimon. Studien" (Breslau 1850 S. 41. 43 f.), an mehreren Orten meiner „Urschrift" und sonst. Steinschneider im Oxforder Cataloge erwähnt unter „Dunasch" S 898 dieser Schrift kurz, und unter „Saadia Gaon" S. 2202 f beschreibt er sie nach Mittheilungen Luzz.'s genauer. Gegenwärtig befindet sich die Handschrift im Besitze des Londoner British Museum, das sie von Luzz., wie es scheint, noch vor seinem Lebensende, erworben hat. Sie wird aber auch nunmehr durch Hrn. Dr. R Schröter in Breslau, der sich von meiner Abschrift wiederum eine solche angefertigt, herausgegeben, und habe ich bereits den ersten Halbbogen davon gesehen. Sie verdient die Veröffentlichung, indem sie recht viel zur Ergänzung unserer historischen Kenntnisse über die Entwickelung des hebräischen Sprachstudiums beiträgt, und darf ich schon jetzt die Aufmerksamkeit der Forscher auf sie hinlenken. Aus ihr wird sich bestatigen, was man freilich schon bisher wusste, dass die Vertheidigungsschrift Aben Esra's gegen diese Kritiken Dunasch's, welche unter dem Titel שפת יתר zwei Male gedruckt worden, nicht etwa „defect" ist, wie F. angiebt, sondern dass sie vollständig ist, wenn auch die dem Drucke zu Grunde liegende Handschrift an Incorrectheiten litt.

Später (S 199 oben) spricht F. von Jakob Tham's sprachwissenschaftlichen Arbeiten, seine Ausgleichung zwischen Menachem b. Saruk und Dunasch

b. Librat (ס' הכרעה) sei, verbunden mit seinem Gedichte über di Accente (מחברת עלֿ משפטי הטעמים) von Filipowski 1855 herausgegeben worden. Auch Dies bedarf der Berichtigung. Die „Ausgleichung“ ist zusammen mit den früher (S. 198) erwähnten Kritiken Dunasch's gegen Menachem 1855 erschienen; das Gedicht über die Accente ist, meines Wissens, noch gar nicht veröffentlicht. Den Anfang davon hat Luzzatto in Kerem Chemed VII S. 38 mitgetheilt.

Uebergehend zu seinem Hauptthema, gedenkt F. auch des Pentateuchcommentars des Juda ibn Balam (S. 202), den Steinschneider, nach dem von ihm in der Bodlejana aufgefundenen Fragmente, beschrieben hat. Unter den Autoren, welche Ibn Balam dort anführt, nennt er auch einen Ibn Gikatila, von dem er etwas Grammatisches zu einem Verse in Jesaias beibringt. St. sprach die Vermuthung aus, darunter sei wohl Isaak i. G. gemeint, der Lehrer Ganach's. Worauf er diese Vermuthung damals gegründet, weiss ich nicht; jedenfalls ist er davon zurückgekommen, wie er mir bald brieflich mittheilte, und sieht in ihm, was weit näher liegt, den bekannten und von I. B. sehr häufig genannten und bekämpften Gikatilia. St.'s flüchtige Vermuthung als bestimmte Thatsache hinzustellen, wie es F. thut, ist sicher unangemessen. Besonders auffallend aber ist, dass Hr. F., während er auf diesen Commentar einen solchen Werth legt, dass er sich zur Aussprache des Wunsches gedrungen fühlt, „es möchte derselbe recht bald aus dem Todtenschlafe der Bibliothek erstehn“, es dennoch ganz ignorirt, dass noch ausser dem, was im Chaluz über ihn mitgetheilt war und nun von ihm reproducirt wird, manches Wichtige über denselben veröffentlicht worden. So hat Hr. Neubauer in seiner Notice sur la lexicographie hébraïque (Journ. As. 1861, Sonderabdruck S. 12 ff.) eine sehr inhaltreiche Stelle aus demselben gegeben, über welche ich mich in meiner „Jüdischen Zeitschr. für Wissensch. und Leben“ (Bd. I S. 292 ff., vgl. Bd. II S. 144) weitläufiger ausgesprochen, und so sind ferner von Hrn. Neubauer in der letztgenannten Zeitschrift (Bd. II S. 158 ff.) mehrere interessante Stellen mitgetheilt, die daselbst fortgesetzt werden sollen.

Diese Ergänzungen und Berichtigungen scheinen mir am Platze, damit über die mittelalterliche jüdische Literaturgeschichte, welche im Ganzen doch geringe Pflege findet, sich nicht irrige Angaben festsetzen.

Frankfurt a. M. 13. März 1866.

Brief des Frhrn. v. Schlechta-Wssehrd an den Herausgeber.

Wien, d. 19. Januar 1866.

Wie Ihnen vielleicht bereits von andrer Seite bekannt geworden, weilt Rosenzweig, der gelehrte und geschmackvolle Verdeutscher persischer Poesie, nicht mehr unter den Lebendigen. Da es manche unserer Collegen in orientalibus interessiren dürfte über die Lebensverhältnisse des trefflichen Hingeschiedenen Näheres zu erfahren, schliesse ich den von einer hiesigen Zeitung veröffentlichten Nekrolog zum allfälligen Abdrucke in der Zeitschr. d. DMG bei [1]. Ausserdem erübrigt mir die Erfüllung einer weiteren Pflicht, nämlich Rechenschaft abzulegen über seinen litterarischen Nachlass, der, gemäss einer letztwilligen Verfügung, in mein Eigenthum übergegangen ist. Er besteht, ausser einer sehr grossen Anzahl auf den Orient bezüglicher Notizen, aus folgenden grossen und kleinen handschriftlichen Arbeiten:

---

1) Freitag den 8 December 1865 starb zu Wien im 75. Jahre seines Alters Vincenz Rosenzweig Ritter zu Schwanau, Ritter der eisernen Krone, Inhaber des osmanischen Verdienstordens Nischani Iftihar, k. k. Rath, emeritirter Professor der morgenländischen Sprachen an der k. k. orientalischen Akademie. Sohn eines k. k. Gubernialrathes und Kreishauptmanns, im Jahre 1791 zu Brünn geboren, trat er als Knabe von acht Jahren in diese Anstalt, in welcher er später durch mehr als drei Jahrzehnte als Lehrer wirkte. Nach Vollendung seines akademischen Curses ging er im Jahre 1808 als Sprachknabe nach Constantinopel, von wo er drei Jahre darauf als Kanzler und Dolmetsch zu dem damals eben in Errichtung begriffenen k. k. Consulate zu Widdin in Bulgarien versetzt werden sollte, welche Beförderung jedoch unterblieb, da die projectirte Aufstellung eines Consularfunctionärs daselbst politischer Hindernisse wegen nicht zur Ausführung kam. Seit dem Jahre 1813 stand er vier Jahre lang in gleicher Eigenschaft bei der k. k Agentie in Bukarest in Verwendung, deren Geschäfte er auch in Abwesenheit des Agenten wiederholt selbstständig leitete. Im Jahre 1817 übernahm er die Professur der morgenländischen Sprachen an der k. k. orientalischen Akademie zu Wien, welche Stelle er im Jahre 1847 mit dem wohlverdienten Ruhestande vertauschte. Ein werthvoller silberner Becher von den Zöglingen der Anstalt dargebracht, versinnlichte dem Scheidenden bei dieser Gelegenheit die Gefühle seiner zahlreichen nahen und fernen Schüler und Verehrer. Mit seinem Eintritte in dieses Lehramt begann seine schriftstellerische Thätigkeit auf dem Felde der orientalischen Literatur, eine Thätigkeit, welche ihm unter den Meistern dieser Wissenschaft für alle Zeiten einen hervorragenden Ehrenplatz sichert. Ausser mehreren Beiträgen in den „Fundgruben des Orients" veröffentlichte er: Joseph und Suleika, historisch-romantisches Gedicht aus dem Persischen des Mewlana Abdurrahman Dschami (Text und Uebersetzung, Wien 1824), funkelnde Wandelsterne zum Lobe des Besten der Geschöpfe, das unter dem Namen Kassidéi Burdé oder Mantelgedicht bekannte arabische Loblied Bussiri's auf den Stifter des Islams (Text und Uebersetzung, Wien ebenfalls 1824), Auswahl aus den Diwanen des grössten mystischen Dichters Persiens, Mewlana Dschelaleddin Rumi (persisch und deutsch, Wien 1838), biographische Notizen über Mewlana Abdurrahman Dschami nebst Uebersetzungsproben aus seinen Diwanen (Text und Uebersetzung, Wien 1840), drei allegorische Gedichte Molla Dschami's (persisch und deutsch, Wien, ebenfalls 1840) und als Schwanengesang den „Diwan des grossen lyrischen Dichters Hafis" (persisch und deutsch, drei Bände, Wien, 1858, 1863 und 1864) ein Muster und Meisterstück philologischer Kenntniss und Uebersetzungstreue,

1) Eine deutsche Uebersetzung des هشت بهشت (Biographien osmanischer Dichter) von Derwisch Sehi Beg (starb 955 = 1548). Auszugsweise gehalten. 14 halbbrüchig, aber eng beschriebene Bogen grossen Formats.

2) Auszugsweise deutsche Uebersetzung des گلشن شعرا von Ahdi (15 Bogen wie oben).

3) Auszugsweise Uebersetzung des تذكرة الشعرا von رياضى (20 Bogen wie oben).

4) Bereits reingeschriebene, jedoch auszugsweise Uebersetzung ins Deutsche von Hadschi Chalfa's كشف الظنون عن اسامى الكتب والفنون (67 Bogen wie oben, jedoch zum Theile ganz beschrieben).

5) Auszugsweise Uebersetzung der Dichterbiographien von خنالى زاده حسن افندى (58 Bogen wie oben).

6) Eine grossartige Anthologie persischer, türkischer und arabischer Dichter, wohl an 1500 Gedichtproben umfassend. Jedes Gedicht füllt ein eigenes Quartblatt, in der Weise dass der Text vorangeht und die deutsche Uebersetzung in Vers und Reim nachfolgt. Unter den persischen Dichtern ist Dschami, unter den türkischen der schon seines Alters wegen sprachlich merkwürdige Scheichi mit Vorliebe ausgebeutet. Das Ganze so zu sagen Reinschrift und völlig druckreif.

7) Bibliographischer Catalog, die Anzeigen der verschiedensten über den Orient handelnden gedruckten und handschriftlichen Werke enthaltend.

8) Vocabulaire géographique, enthält eine grosse Anzahl von Länder- und Städtenamen mit der entsprechenden türkischen, arabischen und persischen Bezeichnung in alphabetischer Ordnung. (33 Bogen).

9) Auszugsweise deutsche Uebersetzung des تذكره خاتمة الاشعار von Fatin Efendi, dem modernsten Biographen moderner osmanischer Dichter (64 Quartseiten).

10) Biographien osmanischer Gesetzgelehrten, deutsch, ohne Angabe der Quelle: dabei das Namensverzeichniss der beschriebenen Persönlichkeiten. Theils halb, theils ganz beschriebene Seiten.

11) Abschriftlicher Text und metrische deutsche Uebersetzung des erotischen Gedichtes Chosrew und Schirin von Scheichi. Dabei eine auszugsweise Angabe des Inhaltes der einzelnen Capitel in Prosa.

12) Ein beinahe vollendetes französisch-osmanisches Wörterbuch sehr reichlichen phraseologischen Inhaltes in 17 Foliobänden.

13) Ein Wörterbuch der in den Lexicis nicht enthaltenen seltenen arabischen, persischen und türkischen Wörter aus 23 Werken zusammengetragen. Sehr reichlich beschriebener starker Folioband.

Wie Sie dieser gedrängten Uebersicht entnehmen wollen, übertrifft Rosenzweig's Nachlass schon an Umfang weitaus seine bei Lebzeiten von ihm selbst veranstalteten Publicationen und bietet zum Theil druckreifes Material für orientfreundliche Verleger. Am Interessantesten darunter und auch fertigsten scheint mir das franz.-osmanische Wörterbuch (No. 12) und die Anthologie (No. 6), daher ich mir auch erlaube, im Anhange aus dem ersteren einen Artikel und aus dem letzteren mehrere Proben beizuschliessen.

Sollte sich Jemand finden, der nebst der Pietät für den Dahingegangenen auch die nöthigen Geldmittel besässe um durch Veröffentlichung einer der hier erwähnten Arbeiten dem Ehrendenkmale, das sich Rosenzweig bereits selbst setzte, neuen Zierrath beizufügen, so wäre ich selbstverständlich jederzeit mit Vergnügen bereit, ihm den bezüglichen Theil des Nachlasses zur Benutzung zu überlassen.

Artikel aus Rosenzweig's hinterlassenem französ.-osmanischen Wörterbuche Lit. C.

Connaitre. بر کمسه‌نك بر نسنه‌دن معرفتی اولمق | شناختمق بلمك
عارف وعالم او | بر نسنه‌یه واقف ومطّلع او | علم وخبری او
درك وتمییزا فهم وتشخیص ا بر نسنه‌یه آشنا او Faire — بلدرمك
بیان وتعریف ا C — parfaitement بیلك ابو شناختمق ترکی دبی بلمك
Être connu عریف او | معروف او | بللو او | معلوم او Je ne le connais
que de vue فقط کورشدن بیلورم Ils se connaissent depuis l'entance
کندینی Se — soi-même بیلنلردنده عنکام صباوتلدنبرو معارفه‌لری واردر
خیر وشرّی C — le bien et le mal کندی ذاتنه عارف او | بیلمك
تمییزا | بلمك Il se fit — کندینی بیلدردی Qui connait les hommes
مردم شناس ودانای مقادیر ناس Qui connait les bornes de ses devoirs
حدّینی بیلان | حدّ شناس Qui connait le coeur humain صمیمی شناس
Qui connait bien la guerre امور سفر ایله آشنا Le connu et l'inconnu
معلوم ومکتوم Les plus grands fleuves qui nous sont connus بزه خبرلری
واصل اولان انهار جاریه نك ا بیرلری Il est très-connu et célèbre بین الناس
مشهور ومتعارف ومذکور در Il ne s'y connait pas — آنده خبری
علمی — وقوفی یوق — Rien de plus difficile que de se — soi-même اصعب علی
الانسان معرفة نفسه Ce juge connait des matières civiles اول حاکم
مکشوف دعوالری فصل و رویت ایدر Être connu de tous les intelligents
صاحب درایت و وقوف او Connu تواتر ایله اشتهار او Connu à tout le
monde معلوم وخاص وعام عندنده مفهوم ومجزوم بر معنا Une Cour
connue comme fidèle à ses promesses مبین عهودده ثبات دائم ایله اشتهار
بولمش بر دولت C. — la maladie أ تشخیص مرض L'hôtel connu sous
le nom d'Ahmed Efendi احمد افندی یه اضافتله مشهور بر قوناق Pour
connaître son opinion là dessus فلان نسنه یه دائر رأی وملاحظه سنه واقف

وآشنا او Je vis un monde que je n'avais pas connu avant بر عالم تماشا
ايلدكده انلرى غافل ايلدم Votre bonté connue مشهور و متعارف اولان
شيمهٔ حميده‌لرى انسان صرّافى اولمق Être connaisseur d'hommes Générale-
ment connu مسلّم دائرهٔ جمهور Il connait ce pays او حواليده وقوف
ومعلومات اصحابندندر Connu sous le nom de ... فلان اسميله بنام
وشهرتكير در Il est connu pour être infidèle بيوفا آديني طاقيبور Univer-
sellement connu آفاقكير Etant généralement connu حسب الظاهر Il con-
nait bien sa nation ملتنى ايو و فناسيله بيلور Connaissant depuis longtemps
la Syrie سوريه مملكتنه معلومات سابقه‌سى اولمغله Des qualités connues
de tout le monde انتشار پذير اولان اوصاف Ils se connaissent personnelle-
ment فلانك فلان ايله معارفهٔ ذاتيه‌سى وار Il connait bien l'Anatolie
آناطوليه‌جه معلوماتلو ذواتدندر C — une chose à fond بر شيئك اصول
وفروعنه آشنا او Connu sous le nom de . فلان ديو متعارف او Être
connu par expérience تجربه ايله معلوم او Les personnes que j'ai connues
à Vienne ويانه‌ده كوروب قونشديغم ذوات En vertu de l'amitié que je
vous porte sans vous C — عن ظهر الغيب اولان محبّت و مودتمزه شوقلرى
بيلمك Connaissant le nouvel ordre des choses اصول جديده‌يى عرف
قيو باجديد دلوب ونظام مستحسنه يه واقف اولمغله Un homme connu
كيدر آدم Un poème connu de tout le monde دور و دراز مذكور قصيده
Il ne connait rien à ces choses بو موادده معلوماتلو دكل Ils se connaissent
depuis longtemps معارفهٔ قديمه‌لرى وار C — à fond les circonstances
حقايق و دقايق احوالنه واقف او C — les dogmes de sa religion
فرائض و مسائل دينيه‌يى بيلمك Chose connue روشن معروف
واذكارى موصوف Une personne connue متعارف بر ذات Il connait ces
affaires بو مصلحتلر ايله الفت و معارفه‌سى وار C — les êtres d'une maison
بر قوناغك مجمبسى اولمق Il le connait انكله مؤانستى وار Ne pas
se faire — كندوينى آكلاتمامق Il se fit — (en mauvaise part جبلتنى
اظهار ايلدى Je le connais de vue يوز آشنامدر

Proben aus der Anthologie (No. 6).

بروز غم کسی جز سایهٔ من نیست یار من
ولی آن هم ندارد طاقت شبهای تار من

Nur ein einz'ger Freund, mein Schatten,
Folgt mir in des Grames Tagen;
Aber meine finstern Nächte
Mag selbst er nicht mit ertragen.
Emir Nizameddin Ahmed genannt Suheili.

ناصحا بیهوده میگویی که بس کن ازو
من بفرمان دلم کی دل بفرمان منست

Fruchtlos sprichst du, o Ermahner:
„Stehe endlich ab von ihr",
Ich gehorche meinem Herzen,
Doch gehorcht das Herz auch mir? Hilali

با رقیبان سخن از کشتن من میگویند
کشتنم اینست که با غیر سخن میگویند

Sie bespricht mit Nebenbuhlern
Ueber meine Todtung sich —
Ach, dass sie mit Andern redet,
Dies allein schon tödtet mich. Schauki

از ظلمت زلفت نتوان برد برون راه
گر نور جمالت نشود رهبر سالک

Aus dem Dunkel deiner Locken
Fande man den Ausweg nicht,
Wenn dem Wand'rer nicht als Führer
Leuchtete dein Schönheitslicht. Dschami.

مرا گر دولت شهنشهی نیست
فراغ از دولت شهنشهم بس

Das Gluck des Diademes
Versagt mir das Geschick!
Nun — dass ich keines trage,
Genügt mir schon als Gluck. Dschami.

عمر را که جز در مقصدی حیات نیست
چو آن بگذشت دگرها جز محات نیست

Dem Leben, dessen Zweck
Im Leben nur bestand,
Ist alles And're Tod,
Wenn dieses Leben schwand. Unbekannt.

در میان عشقان عقل مبا
خاصه اندر عشق آن لعلین قبا
گر در آید عاقلی گو راه نیست
ور در آید عاشقی صد مرحبا

Willst du bei Liebenden verweilen
O dann entsage dem Verstand,
Besonders wenn du Jenen liebst,
Der von Rubin hat ein Gewand [1])
Tritt ein Verständ'ger ein, so sage
„Den rechten Weg verfehltest du",
Doch kommt ein Liebender, so rufe
Ihm hundert Mal „Willkommen" zu Unbekannt.

بو معنیجون نه دیمش قسو نکر
نه بوّد عشقرا جز عشق دیکر

Was ein Schlaukopf einst behauptet,
Ward von Niemand noch bestritten:
Nur durch eine neue Liebe
Wird die alte abgeschnitten". Scheichi.

دمك ده طوغری در كوكلی وجانی
جهان طوتمز آنی طوتر جهانی

Wem Gott ein g'rades Herz
Und g'raden Sinn verlieh,
Den bändigt keine Welt;
Er aber bändigt sie. Scheichi.

چراغ کذبی چون روشن قله زن
ویرر سوزی یاشندن آنا روغن

Die Lampen ihrer Lügen nähren
Die Weiber mit dem Oel der Zähren
Humajun Namé.

1) d. i. der Wein

Proben aus der Anthologie (No. 6).

بروز غم کسی جز سایهء من نیست یار من
ولی آن هم ندارد طاقت شبهای تار من

Nur ein einz'ger Freund, mein Schatten,
Folgt mir in des Grames Tagen:
Aber meine finstern Nächte
Mag selbst er nicht mit ertragen.

Emir Nizameddin Ahmed genannt Suheili.

ناصحا بیهوده میگوئی که بسر نیم ازو
من بفرمان دلم کی دل بفرمان منست

Fruchtlos sprichst du, o Ermahner:
„Stehe endlich ab von ihr".
Ich gehorche meinem Herzen,
Doch gehorcht das Herz auch mir? Hilali.

با رقیبان سخن از کشتن من میگوید
کشتن اینست که با غیر سخن میگوید

Sie bespricht mit Nebenbuhlern
Ueber meine Todtung sich —
Ach, dass sie mit Andern redet,
Dies allein schon tödtet mich. Schauki

از ظلمت زلفت نتوان برد برون راه
در نور جمالت نشود رهبر سالک

Aus dem Dunkel deiner Locken
Fande man den Ausweg nicht,
Wenn dem Wandrer nicht als Fuhrer
Leuchtete dein Schönheitslicht. Dschami.

مرا کر دولت شهنشهی نیست
فراغ از دولت شهنشهم بس

Das Glück des Diademes
Versagt mir das Geschick!
Nun — dass ich keines trage,
Genügt mir schon als Glück. Dschami.

عمر را که جز در مقصدی حیات نیست
جو آن بگذشت دیگرها جز ممات نیست

Dem Leben, dessen Zweck
Im Leben nur bestand,
Ist alles And're Tod,
Wenn dieses Leben schwand. Unbekannt.

در میان عاشقان عاقل مباش
خاصّه اندر عشق آن لعلین قبا
گر در آید عاقلی گو راه نیست
ور در آید عاشقی صد مرحبا

Willst du bei Liebenden verweilen
O dann entsage dem Verstand,
Besonders wenn du Jenen liebst,
Der von Rubin hat ein Gewand[1].
Tritt ein Verständ'ger ein, so sage
„Den rechten Weg verfehltest du",
Doch kommt ein Liebender, so rufe
Ihm hundert Mal „Willkommen" zu Unbekannt.

بو معنیچون که دیمش قسو نکتم
نه بوّد عشقرا جز عشق دیگر

Was ein Schlaukopf einst behauptet,
Ward von Niemand noch bestritten:
Nur durch eine neue Liebe
Wird die alte abgeschnitten" Scheichi

دلك كه طوغری در كوكلی وجانی
جهان طوغرمز آكا طوغر جهانی

Wem Gott ein g'rades Herz
Und g'raden Sinn verlieh,
Den bändigt keine Welt:
Er aber bändigt sie Scheichi.

چراغ کذبی چون روشن قله زن
ویرر سوزی یسندن آنك روغن

Die Lampen ihrer Lugen nahren
Die Weiber mit dem Oel der Zahren
Humajun Namé

1) d. i. der Wein

تكلمى وار ديمه صقن ئ وقوف
آيريلمغمز دتلو دلندن حروف

Dies Madchen stottert, so behauptest du,
Doch die Behauptung muss ich irrig nennen;
Es stottert nicht; nur fällts den Worten schwer,
Von ihrer süssen Zunge sich zu trennen. Rewnaki

Ergänzung.

Von

Gustav Flügel.

In dem Vorwort zu den grammatischen Schulen der Araber (Erste Abtheilung S. XI) versprach ich die Aufklärung, welche ich mir über das Manuscript 409 in der Bibliothek zu Algier سراج الرواة لتراجم اللغويين والنحاة zu erbitten gedachte, später mitzutheilen. Diese ist mir durch die bewährte Gefälligkeit de Slane's, dem ich hierfür abermaligen Dank schulde, zu Theil geworden, und ich versäume nicht das Nöthige darüber zu bemerken

Sein ehemaliger Mitschüler, Professor Bresnier, der mich zu gleichem Dank verpflichtet, sendet darüber folgende Notiz ein: اما بعد فهذا مختصر انتخبته من بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة للحافظ السيوطي جعلته تذكرة لنفسي وبذلته لمن لاى يحتاجه من ابناء جنسي والله المستعان على اكماله وسميته بسراج الرواة لتراجم اللغويين والنحاة والسلام على القارئ الحبيب العزيز

Es ergiebt sich aus denselben, dass das Manuscript nur eine kurze Auswahl aus dem بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة von Sujûṭi enthalt, welche der Verfasser zur Unterstützung des Gedächtnisses, als تذكرة, zunächst für sich veranstaltete. Dieses بغية الوعاة ist aber auch nur ein von Sujûti selbst verfasster Auszug aus seinen طبقات اللغويين والنحاة, welches Grundwerk, wie Slane glaubt, in einer alten und guten Abschrift sich auf der kaiserlichen Bibliothek zu Paris befindet; wovon ich aus Mangel des fortdauernd rückständigen Catalogs der genannten Bibliothek keine Kenntniss haben konnte. Zwar fehlt der Anfang, aber es findet sich ein Artikel über einen Sujûti darin, welchen der Verfasser seinen Vater nennt Feuchtigkeit und Würmer haben der Handschrift Eintrag gethan; dessenungeachtet ist sie sehr lesbar.

Zur Recension von Field's otium Norvicense (S. 189 ff.).

Von

Dr. Geiger.

Soeben erhalte ich von Hrn. F. einen halben Bogen: Addenda et corrigenda, welche namentlich neue Vergleichungen der Mspte durch Hrn. Ceriani darbieten: sie bestätigen fast durchgehends F.'s Conjecturen. Zu Pred 12, 5 hat jedoch der Syrer am Rande für Symmachus ausdrücklich *ἐπιγονος*, und ist dieses gewiss festzuhalten. — Die neue Ausgabe der Hexapla ist übrigens nunmehr gesichert, indem die Delegates of the Oxford University Press sie auf ihr Risiko unternehmen, und so wird der Druck unmittelbar beginnen. — Zu 1 Mos. 9, 14 (vgl oben Bd. XIX S. 671) vergleicht Hr. F. in einem Schreiben an mich Symmachus Hiob 37, 21, dessen *συννεφεῖν* der Syrer mit ܢܥܢܢ wiedergiebt, und so sei auch hier ܡܥܢܢ statt ܥܢܢܢ zu lesen. Zu [illegible] (das.) verweist er auf Ezech. 1, 7 Hex

23. Jan. 1866.

Die Punktation einer Bibelhandschrift im Vatican.

Von

M. Steinschneider.

In einem Verzeichniss der Heidelberger Handschriften, welche bekanntlich als *Palatini Codd.* jetzt im Vatican figuriren, abgedruckt im *Serapeum* 1850 S. 167 (oder 197, ich habe das Blatt augenblicklich nicht zur Hand) n. 50, heisst es von einem Theil der Bibel: *Vocalium puncta superposita* (?). Ich machte hierauf schon in der *hebr. Bibliographie* 1859 S. 29 A. 4 aufmerksam; später erwähnte auch Pinsker (Einleit. in die assyr. Punktation) im Namen Jellinek's dieser Notiz im Serapeum. Auf eine von mir an Hrn. Prof. Zingerle gerichtete, durch Hrn. Prof Brockhaus vermittelte Anfrage, erhielt ich im December 1864 folgende Mittheilung, für welche ich beiden Herren verbindlichst danke, da auch negative Resultate ihr Verdienst haben; und ich veröffentliche dieselbe in unsrer Zeitschrift um Anderen vergebliche Mühe oder unrichtige Angaben zu ersparen.

„Im Katalog der hebr. Codices der Vaticana heisst es gleich beim 1. Cod. Palatinus, dass aus dem Grunde, weil in dem sehr alten Codex viele Buchstaben unlesbarer geworden, *recentior aliquis Judaeus aliis literis superimpositis damnum resarcire voluit.*

Bei den übrigen hebräischen Handschriften der Palatina ist öfter zu lesen, dass die Vocale von einer spätern Hand beigeschrieben seien. Den Ausdruck *vocalium puncta superposita* habe ich nicht gefunden. Jedoch beim Cod. VII Palat. liest man: *Coronulae seu accentus sunt superimpositi.*"

So weit Prof. Zingerle.

Berlin im April 1866.

Notiz.

Herr Prof Rödiger macht in dieser Zeitschrift Bd. XVI, 552) auf die Differenz in der Orthographie von ܟܘܠ (neben ܟܠ) und ܡܛܘܠ neben ܡܛܠ) aufmerksam und bemerkt, dass man die Worte selten mit ܘ in unseren früher gedruckten Büchern geschrieben finde. Ich habe bei der Lectüre verschiedener Vaticanischer Handschriften durchweg die Bemerkung gemacht, dass die vollere Orthographie gebraucht wird, wenn es sich um Ausfullung einer Zeile also Verlängerung des Wortes zu diesem Zweck handelt. Meistens findet sich die vollere Schreibung am Ende der Zeilen, wo auf einer Seite zwei Columnen, also kurze Zeilen sind, manchmal auch am Anfang der Zeile. Diese Bemerkung machte ich öfter in Handschriften der Werke des Jakob von Sarug, des Isaac M. u. A.[1].

P. Pius Zingerle

Bemerkungen zu Zeitschrift XX, S. VII u. S. 163.

Von

Dr J. Perles.

Herr Kirchenrath Dr. Hitzig wirft in seiner anregenden Eröffnungsrede zur jungsten Orientalistenversammlung die Frage auf: „Was war das für ein Volk, welches halbéshush (Strieme), eresa (Gift), ikrum (Russ), gushpanga (Siegelring) sagte?" [p. VII] Im Interesse der Wissenschaft erlaube ich mir, die gestellte Frage zu beantworten:

Das erste Wort, das in den Targumausgaben und auch bei Aruch und Levita in der Form הלבשש vorkommt, lautet in der von Musaphia angeführten richtigen Leseart הלכסס und ist von Letzterem bereits als ἕλκωσις, die verlängerte Form von ἕλκος, ulcus, erkannt worden.

Eresa (ארס) halte ich für identisch mit virus. J Levy leitet es, wohl minder zutreffend, von ἰός mit eingeschaltetem ר her.

Ikrum (אכרום) bedeutet nicht: Russ, sondern Farbe im Allgemeinen und ist = χρῶμα.

Gushpanga (גושפנקא), dessen Etymologie bisher noch nicht ermittelt wurde wage ich vermuthungsweise als Metathesis des gr σφραγίς (גשפנקא = גשפרקא mit Wechsel des נ und ר) zu erklären. Auch andere in den rabbinischen Schriften vorkommende Bezeichnungen für Siegelring sind

---

1) Dieselbe Bemerkung hat bereits de Lagarde in d. Vorrede zu s Analecta Syriaca p IV gemacht, wo er sagt: „Nam ܟܠ et ܟܘܠ, ܡܛܠ et ܡܛܘܠ, ܪܘܫܐ et ܪܫܐ, ܒܪܘܫܐ et ܒܪܫܐ et quae horum similia sunt equidem plane eadem esse scio et adhibita a librariis vidi prout spatium permissum requireret. D Red

fremden Sprachen entlehnt, wie סמנטרין = σήμαντρον, σημαντήριον und גלמהרג, das von den alten Auslegern als Thonsiegel erklärt wird von dem pers. گل, Thon und مُهر, Siegelring.

Gelegentlich finde noch folgende Bemerkung hier ihren Platz. Herr Rabbiner Dr. Geiger bespricht im letzten Hefte dieser Zeitschrift (S. 163) die Umdeutung, welche das „Kuschaische Weib" des Moses (4 Mos. 12, 1) in alten Bibelübersetzungen und in der Aggadah gefunden hat. כושית heisst gar nicht: „Aethiopierin" sondern — die Schöne. Die letztere Auffassung ist den Rabbinen so geläufig geworden, dass Raschi auch in den zwei כושאי, die nach der thalmudischen Sage Schreiber des Salomo gewesen (Sukkah 53 a), nicht etwa Aethiopier, sondern vorzüglich schöne Männer erblickt: על שהיו יפים קרו להו הכי.

Ich füge noch hinzu, dass auch Amos 9, 7: הלא כבני כשיים אתם לי vom Targum durch הלא כבנין דחימין אתון חשיבין wiedergegeben wird. Die Targum und Midraschim haben also כושי an verschiedenen Stellen umgedeutet, der Grund aber, warum sie dem Worte gerade die Bedeutung „schön, gut" untergelegt, ist bisher von Niemandem erkannt worden. Und doch liegt die Lösung so ziemlich auf der Hand. Es ist bekannt, dass die Midraschim bei ihrer freien Auslegung des Bibeltextes nicht selten dem einen oder anderen Worte eine Bedeutung geben, die es nicht in der hebräischen, sondern in einer anderen Sprache hat. Ich erinnere, um nur Ein Beispiel anzuführen, an die Auslegung von אלון בכות (1 Mos. 35, 8) durch אוחרן בכיתא vom gr. ἄλλος. Dasselbe Verfahren ist von Targum und Midrasch auch bei כושי angewandt worden, indem von der im Hebräischen gangbaren Bedeutung des Wortes Abstand genommen und die Bedeutung des anlautenden persischen خوش = schön, gut, angenehm substituirt wurde.

Bibliographische Anzeigen.

Bericht über die in Constantinopel erschienenen neuesten orientalischen Druckwerke.

Von

O. Freiherr von Schlechta-Wssehrd.

In Fortsetzung der seinerzeit von Hammer-Purgstall und später von mir gelieferten, in den Sitzungsberichten der hiesigen Akademie der Wissenschaften abgedruckten Berichte über die türkischen, arabischen und persischen Presserzeugnisse Constantinopels hat Bianchi ein ähnliches Verzeichniss[1] erscheinen lassen, in welchem er die seit den letzten Monaten des J. 1856 bis zu Beginn des muhamm. J. 1280 daselbst und zum Theil in Bulak erschienenen Literaturproducte dieser Categorie theils dem Titel nach aufführt und theils ihrem Inhalte nach näher beleuchtet. An dasselbe reiht sich[2]) der nachstehende Bericht, welcher die diesfallsigen bibliographischen Notizen bis in die ersten Monate des muhamm. J. 1282 (beginnt 27. Mai 1865) fortsetzt. Auf Vollständigkeit kann derselbe übrigens ebensowenig als jener Bianchi's Anspruch machen, da eigentliche Büchercataloge, in welche sämmtliche Druckerscheinungen des Jahres aufgenommen wären, bisher in der türkischen Metropole nicht ausgegeben sind und ich somit, ebenso wie Bianchi, hinsichtlich seiner Quellen zumeist auf die Anzeigen اعلانات des türkischen Privatjournals Dscheridei Hawâdis und zeitweilig von befreundeter Seite mir zukommende Aufschlüsse über derlei öffentlich nicht notificirte Publicationen beschränkt bin. Dagegen erfreue ich mich im Vergleiche mit Bianchi des, wie ich glaube, nicht unwesentlichen Vortheils, von den zu besprechenden Druckerzeugnissen selbst Einsicht nehmen zu können, während Bianchi in der Mehrzahl der Fälle sich mit dem blossen Abdruck und der Uebersetzung der dem bemerkten Journale entnommenen buchhändlerischen Notizen begnügen musste.

---

1) Bibliographie Ottomane etc. Paris, 1863.

2) Nur das erstaufgeführte Buch ist noch aus dem J. 1279 m. Z. nachgetragen, da dasselbe sich bei Bianchi nicht findet

تحفة المحاسبين d. h. Ausgewähltes Geschenk für Rechner (Octav, 48 Seiten, vollendet im Jahre 1279 [beg. 29. Juni 1862]) und ausgegeben in der lithographischen Anstalt der medicinischen Schule in Constantinopel unter dem Druckdatum 1280 (beg. 18. Juni 1863). Ein Lehrbuch der Rechenkunst für Anfänger, in türkischer Sprache, lithographirt, verfasst von Bekir Ssidki بكر صدقى, Hörer der achten Classe an der erwähnten Lehranstalt. Der besondere Schutz, welchen der gegenwärtig regierende Sultan den Wissenschaften und Künsten angedeihen lässt, hat — wie der Verfasser in dem kurzen Vorworte versichert — ihn bewogen, das Werkchen aus französischen und türkischen Quellen zusammenzutragen. Es zerfällt in 9 Kapitel فصل und viele Abschnitte باب. Fünfundfünfzig Rechnungsexempel bilden einen Anhang, nach welchem noch gesagt wird, dass eine weitere Vervollständigung und Verbesserung der Arbeit einer zweiten Auflage vorbehalten bleibt.

منهاج العابدين d. h. der offene Weg für die Betenden (Octav, 348 Seiten, aufgelegt in der Druckerei des türkischen Journals Terdschümani Ahvâl im Jahre 1280 [beg. 18. Juni 1863]), eine Uebersetzung ins Osmanische des gleichnamigen bekannten arabischen Werkes über die Anleitung zum Gebete von Imam Ghazali. Dieses, nämlich das Gebet, äussert sich der Uebersetzer Elias Ibn Abdullah Elnihani النهانى in einer etwas langathmigen Vorrede, sei die edelste Frucht am Baume der Erkenntniss und der beste Profit, welchen das Kapital des Lebens abwerfe. Ueber den Weg, heisst es weiter, auf welchem man durch das Gebet zu Gott gelangt, sei viel geschrieben worden; keines der hierüber bekannten Werke erweise sich jedoch in dieser Beziehung zweckentsprechender und heilsamer als das genannte Buch Ghazali's, wesshalb er, der Uebersetzer, dasselbe im Interesse aller in der Sprache des Originals weniger Bewanderten in gang und gäbes Osmanisch übertragen habe. Die letzten zwei Seiten füllt die Biographie Ghazali's nach Ibn Chalikan. Unterhalb des Druckdatums ist die Notiz beigefügt, dass es sich um eine erste Publication برنجى دفعه handle.

تفشرۀ فارسى d. h. Persischer Marzipan (Octavheft von 21 Seiten, vollendet in der Staatsdruckerei am 17. Moharrem 1281 [27. Juni 1864]; eine kurzgefasste Grammatik des Persischen in türkischer Sprache zum Gebrauche für Kinder اطفال نوهوسان, verfasst von Seijid Mehmed Dschemaleddin, Sohn des Seijid Mehmed Ali Fethi aus Rustschuk, Protokollisten im Unterrichtsrathe zu Constantinopel. Es enthält, wie auch schon im Vorworte angegeben, eine Anzahl بعضيسى der bekanntesten persischen Hauptworte, die gebräuchlichsten Conjugationsformen صيغه und die nothwendigen Regeln über die Fürwörter, Vorsatz- und Anhangspartikeln ادوات und die zusammengesetzten Worte وصف تركيبى. Den Schluss bilden die Zeitwörter

ملزمة الاخلاق d. h. Das was in Bezug auf die Moral noth thut. Octavband von 147 Seiten, Staatsdruckerei, im Druck vollendet am 21. Rebi I. 1281 (24. August 1864), eine türkische Uebersetzung des gleich-

namigen arabischen Werkes über Metaphilosophie des Mewlana عضد الملة والدين Abdurrahman Ibn Ahmed Alaidschi الايجى gest. im J 756 (beg. 16. Januar 1355). Die Uebersetzung von Hadschi Mehmed Emin aus Constantinopel الاسلامبولى, Mitglied des dortigen Unterrichtsrathes, ist eine sehr verständliche und dehnt sich stellenweise zu einem förmlichen Commentare aus: als Veranlassungsgrund der Arbeit wird der Wunsch, der Jugend nützlich zu werden und dem Sultan ein Zeichen der Ehrfurcht darzubringen angegeben. Den ersten Anstoss dazu aber gab, wie in der Einleitung gesagt ist, der Umstand, dass der Uebersetzer eines Tages in sich selbst eingekehrt sei وجداننه مراجعت und bei dieser Gelegenheit wahrgenommen habe, dass er nicht auf der Höhe der reinen Menschlichkeit stehe, daher er auf Mittel sann, seine Fehler zu vermindern und moralischen Gebrechen zu beseitigen, wozu ihm das obige arabische Werk als besonders geeignet erschienen sei. Als Vollendungsdatum der Reinschrift seiner Arbeit wird der Monat Schaban 1280 (Januar-Februar 1864) bezeichnet. Den Schluss bilden zwei lobende Anzeigen تقريظ, deren eine das Originalwerk auch unter dem gebräuchlicheren Titel اخلاق عضديه erwähnt. Nicht ohne Interesse ist die Bemerkung des Uebersetzers über die eigentliche Bedeutung des Wortes حميّه, welches, nebst den zwei andern Worten صداقت und غيرت, als Devise auf der Decoration des vom verstorbenen Sultan gestifteten Medschidie-Ordens angebracht wurde, ohne dass man dazumal über den eigentlichen Sinn desselben in massgebenden Kreisen einig gewesen wäre, indem einige der hierum befragten türkischen Grosswürdenträger es als point d'honneur, Andere als patriotisme und noch Andere als amour religieux übersetzen wollten. Unserem Commentator zufolge (S. 43) bedeutet dasselbe, dem strengen Wortlaute nach: sich aus Ehrgefühl غيرت وناموسدن ناشى irgend einer Sache schämen und davon enthalten عار واستنكاف ايلمك. Seiner weiteren Bedeutung zufolge wird jedoch darunter verstanden „dass man sich in Bezug auf seine Religion und die Nachachtung gesetzlicher Verbote gegen Verdächtigung sicherstellt" اصطلاحده اتهامدن دين وممنوعات ومحرماتى محافظه دن عبارتدر, nämlich, dass man die Religionsvorschriften pflichtgemäss erfülle und sich enthalte denselben zuwider zu handeln مساغ شرعى اولان نسنه لرى كمايلنبغى ايشلبوب خلافندن احتراز ايتمكدر, sozwar, dass حميّه eigentlich so viel als religiöses Pflichtgefühl bedeuten würde. Bemerkenswerth ist ferner (S. 124) die Ansicht des Uebersetzers über die Ableitung des Wortes وزير, welches er zwar, wie schon Andere, von وزر, das so viel heisst als ثقل, oder auch von وَزَرْ Zuflucht oder Rücken, ableitet, nach welcher ersteren Ableitung er jedoch das Hauptwort وزير nicht, wie z. B. Hammer-Purgstall, als „Lastträger", sondern als Bezeichnung eines Wezirs in der Eigenschaft auffasst, dass derselbe die zur Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung erforderlichen Lasten اثقال (Steuern) auferlegt

فتاوىء انقروى d. h. Fetwasammlung des Anḳarewi, nämlich die bekannte und im osmanischen Reiche besonders geschätzte Sammlung von Rechtsentscheidungen, verfasst vom Scheich ulislam Mehmed Hossein aus انقره Angora, oder, nach gewöhnlicher Sprechweise, Engurü (gest. nach Hadschi Chalfa im J. 1098 [beg. 7. Nvb. 1686]); ein durchaus arabischer Folioband, bestehend aus zwei Theilen von 479 und 416 Seiten, ohne irgend welche Einleitung oder Vorrede, veröffentlicht in der Staatsdruckerei in der letzten Decade des Monats Rebi' I. 1281 (August-Sept. 1864).

خضر اغازاده ديوانچه سعيدر d. i. Kleine Gedichtsammlung des Chizir Aga-Zade, ein Grossoctavheft von 30 Seiten, Staatsdruckerei, 1 Dschemazi I. 1281 (2. Octob. 1864). Dieselbe enthält: zwei Hymnen und ein Gebet des Dichters zu seinem Schutzpatron ($1^1/_2$ Seiten), alphabetisch geordnete Ghasele (6 Blätter), Glossirungen in wechselnden Formen (von S. 16 —18), Lieder شرقيات (bis S. 26), Strophen قطعات (bis S. 28), dann Zweizeilen تضمينات, مطالع und مفردات. Nach der dem Anfange vorgedruckten Biographie des Autors war dieser der Sohn eines Seraibeamten unter Sultan Abdul Hamid und diente selbst, gleich seinem Vater, eine Zeit lang im Serai, aus welchem er sich im Jahre 1243 (beg. 25. Juli 1827) zurückzog, worauf er mehrere Civilbedienstungen einnahm und im Jahre 1837 aus Gram über einen seiner durch gewaltsamen Tod ihm entrissenen Gönner und die eigene gänzliche Aussichtslosigkeit auf anderweitige Gönnerschaften in ein besseres Leben abging. Seine hinterbliebenen poetischen Producte wurden von einem gewissen طيار زاده Ahmed Ata gesammelt und einem gewissen Ramiz Pascha-Zade Izzet Bey zur Veröffentlichung überantwortet, welcher sie jedoch nicht nur nicht herausgab, sondern zum Theile nach seinem eigenen Ermessen abänderte und auch über die Lebensverhältnisse des Verfassers nur ungenügend unterrichtet war, daher der gegenwärtige nicht genannte Herausgeber sich nunmehr gedrängt fühlte, dieselben „wie sie aus dem Munde des Dichters hervorgingen" شاعرك لسانندن صدور ايلديكى صورتله zu veröffentlichen und hiermit einen Tribut zwanzigjähriger Freundschaft abzutragen. Dem Pseudonym des Autors, welcher „der Glückliche" سعيد lautete, entspricht leider der Inhalt seiner poetischen Schöpfungen so wenig, dass es bei dem besten Willen nicht thunlich schien, irgendwie lesenswerthe Stellen aus dem opusculum anzuführen.

لطائف الانشا Stylistische Schönheiten, kleinstes Octav, 133 Seiten, vollendet in der Druckerei des türkischen Journals Terdschümani Aḥval am 5ten Ramazan 1281 (1. Febr. 1865) und zusammengestellt von dem Pfortenbeamten Refik Efendi. Derselbe bemerkt in der Vorrede, dass manche durch ihre „wunderbare" Schönheit das Staunen des Lesers erregende Aufsätze osmanischer Stylisten leider zum Theil sammt dem Namen ihrer Verfasser in Vergessenheit gerathen, zum Theile aber in verschiedenen grösseren Sammelwerken zerstreut und somit schwer aufzufinden seien, aus welchem Grunde er sich im Interesse der Erhaltung derselben bestrebt habe, vorderhand wenigstens etwa 130 solcher Aufsätze, welcher habhaft zu werden ihm geglückt sei, der Oeffent-

lichkeit zu übergeben. Die einen Theil derselben bildenden, in diesem ersten Bandchen enthaltenen 46 Stucke seien von den Fehlern ungeschickter Abschreiber durch ihn gereinigt worden; der Rest werde nachfolgen, wobei er zugleich an alle Schöngeister die Bitte stelle, ihm weitere derartige Schriftstücke und Stylmuster zukommen zu lassen, um auch deren Drucklegung zum allgemeinen Besten veranlassen zu können. Die in diesem ersten Bändchen enthaltenen Stylproben, durchweg Prosa mit theilweis eingestreuten Versen, werden aus chronologischen Rücksichten von einer Beschreibung des Fruhlings von unbekanntem Verfasser aus den Tagen des Stifters der osmanischen Dynastie eingeleitet, an welche sich Aufsatze von ,موقوفاتی محمد افندی , رسیبی , فضولی
,جلال پاشا , سنبلزاده وهبی , عطا افندی , سلانعلای , راغب پاشا , نابی
,عاکف پاشا , پرتو پاشا , عزیز بک , انور افندی , حلیمگرای , عزت بک
کتخدازاده عارف افندی , صدر الدین بک und حافظ مشفق anschliessen Ein Druckfehlerverzeichniss von zwei Seiten schliesst das interessante Büchlein, das feinschmeckerischen Turkologen wahren Genuss bietet.

حديقة الجوامع d. h der Garten der Moscheen, 2 Quartbände von 310 und 263 Seiten, von welchen der erste am 1ten Ramazan 1281 (28. Jan. 1865) und der zweite am 7. Zilhidsche desselben Jahres (3. Mai 1865) in der Staatsdruckerei vollendet wurde. In einer, der eigentlichen Einleitung vorgedruckten Notiz berichtet der Herausgeber Ali Sati' ساطع Efendi, dass das von Hafiz Hussein Ibn Hadschi Ismail El-Aiwanseraji (d. i. des aus Aiwanserai in Constantinopel Gebürtigen) verfasste, schon aus Hammer-Purgstall's Auszuge (s. Geschichte des Osmanischen Reiches Bd. IX. S. 47) bekannte gleichnamige türkisch geschriebene Originalwerk über die Moscheen Constantinopels, im Grunde nur epitomatisch gehalten und dem Verfasser desselben ausserdem so manches in dieser Beziehung Bemerkenswerthe entgangen sei, daher er, Ali Sati', selbiges zuerst aus dem Originalexemplare abgeschrieben, dann aber durch verschiedenen Geschichtswerken entnommenes glaubwürdiges Material ergaunzt und vervollständigt habe Diese seit 1248 (beg. 1 Mai 1832) bis 1253 (beg 7. April 1837) also während fünf Jahren von ihm gesammelten Zusätze seien dem Originaltexte theils eingeschaltet und theils in Form von Glossen angebracht worden und hätten den Umfang des Buches auf mehr als die Halfte des ursprünglichen Volums gesteigert, daher er sich schmeichle, hiermit ein seinem Namen bleibendes Gedächtniss sicherndes Denkmal gestiftet zu haben. Näheres über das Originalwerk findet sich in Flügel's „Die arab., pers. u türk. Handschr. d. k. k Hofbibliothek zu Wien“ Bd. II. S 436.

تاريخ راشد Geschichte von Râschid, nämlich eine zweite Auflage der bereits im Jahre 1741 in Constantinopel gedruckten osmanischen Reichsannalen von Mewlana Mehmed Raschid, in 5 Octavbänden von 532, 595, 390, 395 und 454 Seiten, vollendet in der Staatsdruckerei am 29. Moharrem 1282 (24. Juni 1865). Diese officielle Staatschronik setzt bekanntlich die Annalen Naima's fort, indem sie mit den letzten Ereignissen des Jahres 1071 (beg. 6. Sept. 1660) beginnt und dieselben bis Ende des Jahres 1134 (beg.

22. Octob 1722) fortführt Gleichzeitig mit ihr und im selben Formate doch unter einem 13 Tage früheren Druckdatum (17. Moharrem 1282) erschien:

تاريخ اسمعيل عاصم افندى الشهير بكوچك چلبى زاده d. i die Reichsgeschichte von Ismail Aassim Efendi, bekannt unter dem Namen Kütschük Tschelebizade, welche ihrerseits eine zweite Auflage, indem selbe ebenfalls bereits gleichzeitig mit der früheren, welche sie bis ins Jahr 1141 (beg. 7. Aug. 1728) fortsetzt, zu Constantinopel gedruckt worden war. Ein Band von 625 Seiten

حاشية عصام الفريدة oder auch, wie der Titel auf der ersten Seite des Titelblattes lautet, حاشية جديدة على شرح عصام الفريدة d h. Neue Randglossen zum Commentar des Issam uber die Feride, Octavband von 356 Seiten. in Druck vollendet in der Staatsdruckerei am 15 Ssafer 1282 (15 Juli 1865). Hadschi Chalfa (s. Flugel, Bd IV, S. 421) nennt Issameddin Al-Isfaraini (gest. 943 [beg. 20. Juni 1536]) als Verfasser eines arabisch geschriebenen grammatikalisch-syntactischen Werkes, Namens الفريد فى النحو welches er zugleich selbst commentirte. In der Vorrede der gegenwartigen gleichfalls durchaus arabischen Randglosse wird jedoch das nicht الفريد, sondern الفريدة betitelte Originalwerk nicht dem obigen Verfasser, sondern dem Abul Kasim Al-Leithi الليثى al-Samarkandi, und nur der Commentar dem Issameddin zugeschrieben. Das von al-Samarkandi verfasste und von al-Isferaini commentirte Werk, welches in Hadschi Chalfa (s. Flügel, Bd. IV, 392) aufgeführt ist, betitelt sich hingegen الفرائد فى الفوائد und handelt von den Metaphern, wahrend in dem hier zu Grunde liegenden Werke diese Redefigur nur gegen Ende ziemlich bündig behandelt wird. Ob daher dieses letztere eines und dasselbe mit dem فريد فى النحو, welches dann freilich von Hadschi Chalfa irrig dem al-Isferaini zugeschrieben worden wäre, oder ob es eine von Hadschi Chalfa ungekannte Abhandlung, dieses wage ich aus Mangel an Anhaltspunkten der Beurtheilung nicht zu entscheiden. Was den Autor dieser neuen Glossen Ahmed Chalil Elfewzi الفوضى, bekannt unter dem Namen des Filippopolitaners الفلبوى, Sohn des Scheichs Mustafa El-Filibewi anbelangt, so erzählt derselbe nur in der Vorrede, dass, während er in Kaisserie (Caesarea) als Kadhi amtirte, die dortigen Studenten der theologischen Rechtswissenschaften ihn geboten hätten, ihnen über den obigen Commentar al-Isferaini's zur فريدة von al-Samarkandi Vorlesungen zu halten, welche Bitte er jedoch im Bewusstsein seiner ungenügenden Kenntnisse anfänglich abgelehnt, zuletzt aber im Vertrauen auf Gottes Beistand doch erfüllt habe. So schrieb er denn diese Randglossen, und zwar, wie es auf der letzten Seite heisst, theils in Caesarea, theils aber in Damascus und Medina, wo er der Reihe nach geistliche Würden bekleidete, bis er endlich diesen ersten Theil in Constantinopel vollendete. Der zweite Theil الجلد الثانى der zweiten Feride فريدة الثانية und zwar من عقد الاوّل wird in Aussicht gestellt.

مواكب d. h. die **Sterne** oder, wie die Titelinschrift ausführlicher lautet خواجکان ديوان معلا ارکاندن اسمعيل فرخ افنديتك مواكب اسمیله تسمیه ایلریکی تفسیر مواهب ترجمه سیدر d. i. Mewakib betitelte Uebersetzung der Koranexegese Mewahib von dem Chodschakian des hohen Diwans Ismail Ferreh Efendi Seit Jugend auf, sagt dieser, Ismail Ferreh Efendi, in der Vorrede, habe er sich mit der Lectüre arabischer, persischer und türkischer Koranexegesen beschäftigt und dabei gefunden, dass namentlich die türkischen Translationen solcher Exegesen dem allgemeinen Verständniss schwer fielen, da sie sich zumeist nur mit Commentirung des sprachlichen Theils befassten. Um daher auch dem des Arabischen weniger kundigen Publicum das Lesen und namentlich das gänzliche Durchlesen des Korans zu erleichtern, sei er auf den Gedanken gerathen, eine mehr bündige und praktische Exegese in das Osmanische zu übersetzen. Als eine solche sei ihm die Mewahib d. i. Geschenke (oder, wie in Hadschi Chalfa. Flügel. Bd. II, S. 360, مواهب العليه) betitelte von Hossein El-Waiz الواعظ (s. über diesen bei Flügel ebendaselbst) erschienen, daher er sie in gewöhnliches قباجه Türkisch übertragen habe. Zudem habe er bei seiner Arbeit im Interesse der kritischen Controle mehrere andere Exegesen als بيضاوى, تبيان, كشاف und خازن, benutzt, sowie dieselbe durch Notizen über die Veranlassung der geoffenbarten Koranverse und, gleichfalls verschiedenen anderen Exegesen entnommene Erzählungen vervollständigt, welche Zugaben unterhalb der türkischen Erklärung des Sinnes der einzelnen Verse beigesetzt worden seien. Mewakib habe er seine Arbeit desshalb genannt, weil dieser Titel zu dem des Originals passe und bittet schliesslich die geneigten Leser, die etwa von ihm begangenen Verstösse am Rande berichtigen, sowie ihn in dieser Beziehung seiner geringen Befähigung und seines bereits vorgerückten Alters halber entschuldigt halten zu wollen.

Das Buch zerfällt in zwei, in einen Band zusammengebundene Theile, wovon der erste bis zur 18ten Sure الكهف reichende 493, der zweite 527 Seiten umfasst. Als Schluss das arabische Gebet, welches nach vollendeter gänzlicher Durchlesung des Korans zu sprechen ist. Der von Hadschi Chalfa erwähnten bereits bestandenen älteren Uebersetzung des Werkes Hossein Waiz's in's Türkische wird nicht gedacht.

Datum der Veröffentlichung: Staatsdruckerei, zweite Decade des Monats Rebi' I. des Jahres 1282 (August 1865).

تذكرة الابنيه d. i. **Abhandlung über Bauten**, eine Duodezbroschüre von 16 Seiten ohne Angabe des Druckortes und Datums. Dieselbe enthält in 13 Abschnitten die von dem berühmtesten Baukünstler der Osmanen Sinan, auch Kodscha Sinan oder Minnar Sinan genannt, selbstverfasste Aufzählung der von ihm errichteten Moscheen und anderer öffentlichen Gebäude. Ihr zufolge belauft sich die Zahl der unter seiner Leitung im gesammten türkischen Reiche aufgeführten grossen Moscheen جوامع (darunter die Suleimanie in Constantinopel) auf 75, die der kleinen Moscheen مساجد auf 49, die der

Akademien مدارس ebenfalls auf 49. die der Gebäude zur Abhaltung öffentlicher Vorlesungen دار اقرا auf 7. die der Armenküchen auf 17. die der Spitäler دار الشفا auf 3. die der Wasserleitungen صو يولی und Bogen zu Aquaducten كمر auf 7. die der Brücken worunter jene von Büjuk Tschekmedsche oder Ponto grande bei Constantinopel) auf 7. die der Paläste auf 27. der Kiarwanserais auf 18. die der feuerfesten Gewölbe مخزن auf 5. der Bäder auf 31 und der Grabcapellen تربه auf 18 Der obigen Aufzählung, in welcher die einzelnen Bauwerke mit Namen bezeichnet, sowie die Oertlichkeiten, wo sie sich befinden, angegeben sind, geht die kurze Selbstbiographie des grossen Architecten voran, aus welcher, da hierüber, soviel mir bewusst, bisher nichts bekannt geworden, hier erwähnt zu werden verdient, dass derselbe unter der Regierung Selim's I. bei Gelegenheit der damals noch gebräuchlichen Knaben-Rekrutirung دوشرمه seinen, also nicht mohammedanischen, Aeltern weggenommen, unter S. Suleiman zum Janitscharen avancirte, als welcher er vor Rhodus und Belgrad kämpfte. Als berittener Segban آتلو سکبان nahm er an der Schlacht von Mohacz Antheil. Später als Vorstand des Corps der Belagerungsmaschinisten زنبرکجی باشی machte er den Feldzug gegen Wien mit und ging dann nach Bagdad. Von dort zurückgekehrt, trat er als Chassegi in den unmittelbaren Dienst des Serais, worauf er abermals seinem Herrn, dem Sultan, ins Feld folgte Bald darauf wurde er zum Oberbaudirector سر معماران ernannt, in welcher Eigenschaft er die oben näher beleuchtete ausserordentliche Thätigkeit entfaltete, die ihn, nicht nur, wie er am Schlusse seiner Biographie hoffend ausspricht, dem „frommen Andenken gutgesinnter Menschen", sondern auch dem lebenden Gedachtniss aller Freunde des Grossen, Schonen und Nützlichen dauernd anempfiehlt. Wie es in der Einleitung des unbekannten Herausgebers heisst, erreichte er ein Alter von mehr als hundert Mondjahren und fällt sein Tod nach dem ebenfalls dort angeführten Epitaphe des Dichters Sa'i ساعی in das Jahr 986 (beg. 10. März 1578).

Die Märchen des Siddhi-Kür. Kalmükischer Text mit deutscher Uebersetzung und einem kalmükisch-deutschen Wörterbuch Herausgegeben von B Jülg. (Gedruckt mit Unterstützung der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien Leipzig 1866. F A. Brockhaus XVI u. 223 S. gr 8

Während von der Ostmongolischen Literatur eine nicht unbeträchtliche Anzahl von Proben, theils in Chrestomathien, theils in Sammelwerken, theils auch in besonderen Ausgaben uns zugänglich gemacht worden sind, besassen wir in der Sprache der Westmongolen oder Kalmüken — einige Stücke der Bibelübersetzung abgerechnet, die zur Kenntniss der heimischen Literatur von gar keinem, zur Sprachforschung nur von bedingtem Werthe sind — so gut wie nichts. Alles, was bisher darin gedruckt worden, beschränkte sich, ab-

gesehen von einigen kleineren Fragmenten, auf eine kurze Geschichte des Ubaschi Chuntaidshi, welche der Lama Galsan Gombojew in den Arbeiten der morgenl. Abth. der kaiserl. archäologischen Gesellschaft zu Petersburg hat abdrucken lassen, und worüber früher in dieser Zeitschrift (Bd. XVI, S. 289) kürzlich berichtet wurde. Diese Vernachlässigung der kalmükischen Literatur konnte man um so mehr beklagen, als das Kalmükische, wie auch unser Verf. in der Einleitung hervorhebt, wegen seiner klaren, jede Zweideutigkeit ausschliessenden Schrift dem Anfänger viel weniger Schwierigkeit darbietet als das Mongolische und darum als Schlüssel zu diesem zu benutzen ist Schon vom sprachwissenschaftlichen Standpunkte ist darum das Unternehmen des Herrn Prof. Jülg, einen grösseren kalmükischen Text herauszugeben, mit Freuden zu begrüssen. Aber auch die Wahl, die er getroffen, ist zu loben Der Siddhi-Kûr ist eine mongolische Bearbeitung der Vetâla pank'avinçatî, einer indischen Mährchensammlung, die ursprünglich aus fünf und zwanzig Erzählungen besteht, von denen aber der hier mitgetheilte kalmükische so wie der gewöhnliche mongolische Text nur dreizehn enthält. Nur in einer in Petersburg befindlichen mongolischen Handschrift. deren Veröffentlichung wir vielleicht einmal von dem Herausgeber zu erwarten haben, sind deren weitere neun enthalten. Dass derselbe nun gerade eine solche Mährchensammlung zur Herausgabe wählte, wird bei dem Interesse, das sich neuerdings, besonders durch Benfey angeregt, an den von Indien aus nach allen Seiten verbreiteten Mährchenschatz knüpft, gewiss Billigung finden. Dem Text, welcher 46 SS. einnimmt, folgt eine deutsche Uebersetzung. Wir besassen zwar eine solche schon in Bergmanns Nomadischen Streifereien, Bd. I. S. 249 ff., doch ist diese an manchen Stellen ungenau, auch vieles darin ausgelassen, so dass die sich allenthalben genau an den Text anschliessende Uebersetzung des Herausgebers keineswegs für überflüssig zu halten ist. Noch weniger ist dies bei den kritischen Bemerkungen, die dann folgen, sowie bei dem zum Schluss angefügten Glossar der Fall. Wir besitzen für das Kalmükische nur ein von Zwick herausgegebenes Wörterbuch, das sehr mittelmässig lithographirt und schon darum wenig brauchbar ist. Das vorliegende Glossar dagegen ist sehr fleissig gearbeitet und wenn sich auch der Verf. in der Zahl seiner Citate eine Beschränkung auferlegt hat, so ist doch in der Zahl der angeführten Wörter und Wortbedeutungen, soweit Ref. es verglichen hat, keine Lücke zu spüren. Ja in letztgedachter Hinsicht, der Erklärung der kalmükischen Wörter, kann das Glossar als musterhaft gelten, was man besonders bewährt finden wird, wenn man Partikeln, wie étse, inu, ügei, oder häufiger vorkommende Verba, wie odchu, bolchu, bolgochu u a. aufsucht. Um Text, Uebersetzung und Glossar so richtig als moglich herzustellen, hat der Herausgeber ausser einer in seinem Besitz befindlichen Handschrift noch eine zweite in Petersburg befindliche kalmükische, sowie mehrere mongolische Handschriften des Siddhi-Kûr benutzt, von deren Abweichungen die kritischen Bemerkungen Rechenschaft ablegen.

Noch ist zu bemerken, dass zwar, wie im Vorwort erwähnt wird, schon 1864 Golstunski in Petersburg einen lithographirten Text des Siddhi-Kûr und der Dschanggariade herausgegeben hat, doch scheint diese Ausgabe wenig verbreitet zu sein; wenigstens ist sie Ref. selbst nicht zu Gesicht gekommen, es

konnte daher auch über ihr Verhältniss zu dem Jülg'schen Text nichts gesagt werden.

Auf einen sinnstörenden Druckfehler wollte ich schliesslich noch aufmerksam machen: auf S 72, Z. 12—13 muss es statt: „als er aber dem Chan" heissen: „als aber der Chan". v. d. G.

Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben. Herausgegeben von Dr. Abraham Geiger. Jahrg. 1 Heft 1—4. Jahrg. 2. Heft 1—4. Jahrg. 3. Heft 1—3. . Breslau 1862—1865. Schletter'sche Buchhandlung (H Skutsch).

Unsern Lesern ist die Gelehrsamkeit, der Scharfsinn, die Selbständigkeit und das methodische Verfahren Geiger's schon allein aus manchen in der Ztschr. d. DMG. enthaltenen Artikeln bekannt, wenn wir auch wohl nicht annehmen können, dass alle, die sich irgend mit alttestamentlichen Studien abgeben, sein Hauptwerk, die „Urschrift", gelesen haben, welches jedenfalls als ein Epoche machendes anzusehn ist. Rec. spricht dies Urtheil um so unbefangener aus, da er in sehr vielen wesentlichen Punkten die neuen Ansichten Geiger's nicht theilen kann, aber freilich verkennt er auch nicht, wie viel Gediegenes und wie viel Anregendes in jenem Buche enthalten ist. Die hier angezeigte Zeitschrift dient in ihren wissenschaftlichen Abschnitten zum grossen Theile dem Zweck, die in der „Urschrift" dargelegten Untersuchungen zu ergänzen und fortzuführen. Freilich umfassen die wissenschaftlichen Aufsätze derselben auch mancherlei andere Gegenstände aus dem ganzen Gebiet der jüdischen Litteratur, doch durften gerade die Artikel, welche sich auf die Kritik des Bibeltextes beziehen, die Aufmerksamkeit der Leser unsrer Zeitschrift am meisten fesseln. Ich weise hier z. B auf den vortrefflichen Aufsatz über Symmachus hin, den ich schon bei der Anzeige des ersten Bandes im „Orient und Occident" Jahrg. I, S. 383 hervorgehoben habe. Seit ich jene Anzeige schrieb, habe ich mich selbst etwas eingehender mit diesem Uebersetzer beschäftigt und kann nur um so mehr jenen Aufsatz mit Anerkennung erwähnen. Geiger weist hier im Einzelnen nach, wie Symmachus ganz und gar innerhalb der jüdischen Tradition steht. Er hätte nur noch hervorheben können, dass es dem Symmachus — im Gegensatz zu Aquila, den er ebenso benutzt hat wie den Theodotion — wesentlich darauf ankam, ein etwas lesbareres Griechisch herzustellen, ein Bestreben, das schon Hieronymus sehr anerkannte. Ich erlaube mir hier auf den Umstand hinzuweisen, dass eben dies sein Streben die Ursache davon ist, dass wir gerade zum Koheleth verhaltnissmässig viele Bruchstücke von Symmachus haben. Die sklavische Wortlichkeit der alten Uebersetzung dieses Buches veranlasste den Symmachus hier besonders häufig von derselben weit abzuweichen, und eben dadurch wurden alte Leser bewogen, viele dieser abweichenden Uebertragungen zu bemerken, während Theodotion, dem es doch hauptsächlich nur auf die Berichtigung der LXX ankam, hier wenig Gelegenheit hatte von ihnen abzuweichen, so dass man von ihm zum Koheleth fast gar keine Bruchstücke anzumerken brauchte.

Ein für Bibelkritik besonders wichtiger Aufsatz ist ferner der im dritten

Bande „zur Geschichte der Massorah", eine übersichtliche Darstellung der massorethischen Arbeiten von den ersten Anfängen an bis zur neuen Zeit. Natürlich wird hier mancherlei Bekanntes wiederholt, und es werden auch allerlei Ansichten aufgestellt, die ich nicht theilen kann, wie z. B. die schon früher von Geiger ausgesprochne, dass die Assyrische Punktation absolut älter sei, als die Palastinische, während ich in einzelnen Punkten diese für ursprünglicher halten muss: aber der Aufsatz enthalt dabei doch so viel Lehrreiches und Ansprechendes, dass wir ihn allen Freunden alttestamentlicher Kritik nur empfehlen können.

Auch solche Aufsätze, welche sich scheinbar nur mit der Geschichte der Juden beschäftigen, wie z. B. der durch den besondern Abdruck und Besprechungen in mehreren Blattern auch in weiteren Kreisen bekannt gewordene über Sadducäer und Pharisaer, haben zum Theil eine gewisse Beziehung auf die Kritik der Bibel. Die populären Vorlesungen über die Geschichte des Judenthums (Bd. 2 und 3) sind inzwischen gleichfalls besonders herausgegeben. Dass dieselben sehr viel Richtiges und Anregendes enthalten, wird auch der zugeben müssen, der über den Gegenstand zum Theil ganz abweichende Ansichten hat: für die Discussion über diese Dinge dürfte jedoch die Ztschr. d. DMG der am wenigsten geeignete Ort sein.

Geiger ist durchgängig bestrebt, auch nichtjudische, ja antijüdische Bestrebungen sine ira, und judische sine studio zu betrachten. Ersteres gelingt ihm fast immer — denn wenn er bei der Besprechung mittelalterlicher Judenverfolgungen etwas warm wird, so ist das wahrlich ein durchaus berechtigter Eifer, den auch jeder unparteiische Nichtjude vollkommen theilen muss; etwas weniger will ihm das Letztere gelingen. Freilich theilt er durchaus nicht das unverständige Streben mancher jüdischer Schriftsteller, alles Judische der Vergangenheit herrlich zu finden: er spricht sich z. B. mit Recht tadelnd gegen die aus, welche auch die unbedeutendsten Schriften bloss deshalb herausgeben, weil sie Hebräisch geschrieben sind; aber bei der Beurtheilung des Alterthums reisst ihn doch die Dankbarkeit für die Rettung der, freilich unverstandenen nationalen Geistesschätze zu einer grossen Ueberschätzung der Pharisäer und ihrer Nachfolger hin. Dass seine Auffassung der Pharisäer und Sadducäer weit richtiger ist, als die bisher gangbare, gebe ich allerdings entschieden zu: ich wünschte nur, dass Geiger etwas weniger Gewicht auf die rein politische Seite und die Analogie mit altgriechischen und modernen bürgerlichen Parteien gelegt hatte.

In der Beurtheilung fremder Arbeiten ist Geiger im ganzen milde, hie und da zeigt sich freilich wohl einmal einige persönliche Gereiztheit. Wo er aber scharf wird, wie z. B. bei seiner Besprechung der unglücklichen Conjecturen Ed. Böhmer's (Bd II, 233 ff.), da hat er stets seinen guten Grund. Offene Gemeinheit als solche hinzustellen (wie II, 280 f.), scheut er sich natürlich durchaus nicht. Obgleich die Zeitschrift auch einzelne Beitrage von Andern enthält, so treten diese doch ganz gegen die Geigerschen zurück, so dass auf dem Titel beinahe „verfasst" für „herausgegeben" stehen konnte.

Wir erlauben uns noch einige Einzelheiten hervorzuheben. Das הוא für היא hält Geiger (II. 141) mit so ziemlich allen Uebrigen für einen Archaismus. Ich begreife aber nicht, wie eine solche Auffassung vor einer unbefange-

nen Sprachvergleichung bestehen soll. Alle Semitischen Sprachen kennen היא; wir haben im Aramäischen hî, im Arabischen hiya, im Aethiopischen ye'tî, welches doch entschieden aus היא mit Zusatz des im Aethiopischen so verbreiteten demonstrativen tî und dadurch bewirkten Abfall des Anlauts gebildet ist, gerade wie das Masc. we'tû aus הוא + tû vgl. emûn-tû aus המון + tû u. s. w.[1]. Sicher gehörte daher das Wort dem Ursemitischen an. Das Hebraische müsste daher dieses so nothwendige Wort schon in der altesten Zeit verloren haben, während es doch sonst beim Singular der Pronomina ganz streng die Geschlechter sondert und müsste dasselbe dann nach langer Zeit erst wieder aus dem Aramäischen aufgenommen haben, da es doch im jetzigen Bibeltext durchaus üblich ist. Ich will davon absehen, dass das echte Aramäische wie das Arabische schon sehr früh das schliessende א verloren zu haben scheint, dessen Ursprünglichkeit durch das Aethiopische gesichert ist. Aber wie unwahrscheinlich ein solches ganz einzeln dastehendes Verlieren eines nothwendigen Wortes und sein späteres Wiederauffinden wäre, leuchtet ein. Die Schwierigkeit ist demnach nicht die, zu entscheiden, wie in unserm alttestamentlichen Texte היא aus הוא geworden ist, sondern umgekehrt, wie in den Pentateuch — aber schon nicht mehr in dem doch sicher aus denselben Quellen zusammengestellten Josua — הוא für das entschieden ursprüngliche היא gekommen ist. Dass der Samaritaner die richtige Form hat und dass, so viel ich weiss, auch die LXX keine Spur jenes הוא zeigen, bedeutet allerdings nicht viel. Ich muss gestehn, dass ich keine plausible Antwort zu geben weiss: nur davon bin ich überzeugt, dass es mit dem Archaismus nichts ist. Höchstens ein *gekünstelter* Archaismus eines Spätern könnte es sein. Dass die ganze Erscheinung auf einer absichtlichen Aenderung beruht, nicht auf einer Nachlässigkeit dürfte wohl sicher stehn, zumal da unser Pentateuchtext doch im Ganzen ein sehr guter ist.

Die Erklärung des נון הפוכה (III, 80 ff.) als eines Zeichens der Versetzung scheitert an der völligen Unmöglichkeit, in Ps. 107 bei einer solchen Umstellung einen vernünftigen Sinn herauszubringen. Die alten Lehrer fanden das Zeichen schon vor: dieser Umstand ist allein wichtig. Dass sie es deuten mussten, versteht sich von selbst, dass ihre Deutung schwerlich richtig sein konnte, gleichfalls. Auf der neu entdeckten Hebräischen Inschrift, in deren Erklärung ich mit Geiger durchaus übereinstimme (III, 230), hat ein ähnliches Zeichen allerdings die Bedeutung, einen nachgetragenen Buchstaben als solchen zu bezeichnen.

Geiger setzt grosse Erwartungen auf die neuerdings aus Odessa nach Petersburg gebrachten Bibelhandschriften. Auch ich hoffe, dass unter diesen viel Werthvolles sein wird; doch macht der Umstand, dass die aus derselben Quelle stammenden jüdischen Grabsteine kaum für etwas Anderes als eine Fälschung zu halten sind und dass die Lesart עִיר הַסֶּרֶק Jes. 19, 18 (II, 289) durchaus nicht anders als durch eine plumpe Veränderung nach den missver-

---

1) Der Anlaut ist noch erhalten im Tigre hutu „er" (Abbadie in Munzinger's Vocabulaire de la langue Tigré p. 79): Plur. hutum = Äth. we'tômû.

standenen LXX (*πόλις ἀσεδεκ*) erklärt werden kann. hier grosses Misstrauen zu Pflicht Ich fürchte, dass hier wenigstens theilweise ein Simonides gearbeitet hat Dass vor Chwolsohn's Kritik Alles besteht, dürfte nicht genügen, allen Fachmännern die Zweifel zu nehmen.

Dankbar bin ich Geiger für den Nachweis, dass גרועה (mit Resch), welches ich immer für das einzig Richtige gehalten habe. auch Jes. 15, 2 die einzig urkundlich gut beglaubigte Lesart ist (III. 108). Dagegen kann ich die mehrfach von ihm ausgesprochne Ansicht, dass Gen. 6. 3 die Lesart בְּשַׁגָּם richtig sei. nicht theilen; ich sehe hier eine sehr alte Corruptel, welche ich freilich nicht zu heilen vermag. wie ich auch die mir bekannten Vorschläge zur Heilung nicht billigen kann.

Doch genug der Einzelheiten! Wir könnten mit der Besprechung solcher natürlich noch leicht sehr viel Raum ausfüllen.

Neben den rein wissenschaftlichen Aufsätzen enthält die Zeitschrift noch manche auf die praktischen Verhältnisse des Judenthums bezügliche. So interessant auch hier Manches ist, so sehr man auch die Tendenz anerkennen muss, gegen Schlechtes und Veraltetes anzukämpfen mit möglichster Schonung der geschichtlichen Entwicklung, so halte ich mich doch nicht für befugt, über diese Dinge ein Urtheilung abzugeben zumal in dieser Zeitschrift.

Die Geiger'sche Zeitschrift ist nicht so regelmässig erschienen. wie man erwarten durfte, so dass die Bezeichnung der Bände als Jahrgange nicht recht zutrifft. Hoffentlich werden die folgenden Bände diesen Namen mit Recht tragen. Wir wollen freilich wünschen, dass der Herausgeber bei denselben mehr Unterstützung durch Mitarbeiter bekommt, als in den bis jetzt erschienenen; denn in diesen treten die Arbeiten Anderer fast ganz gegen die Geiger's zurück, so dass derselbe beinahe Verfasser, statt Herausgeber der Zeitschrift genannt werden könnte. Wir sprechen diesen Wunsch allerdings mehr im Interesse Geiger's, als unserm eignen aus. denn es ist kaum zu erwarten, dass die Beiträge Anderer seinen Arbeiten an Werth gleichkommen werden

Th. Nöldeke.

Syrische Literatur.

1. *Contributions to the Apocryphal Literature of the New Testament, collected and edited from Syriac Manuscripts in the British Museum, with an English translation and notes, by W. Wright, Ph. D., LL. D., assistant in the department of Manuscripts, British Museum.* Williams and Norgate. 1865. ܣܡ S. syr. Text. 16 S. Vorr. u. 63 S. 8. Uebers. u. Anm.
2. *Scholia on passages of the Old Testament, by Mâr Jacob, Bishop of Edessa, now first edited in the original Syriac, with an English translation and notes, by Georg Phillips, D. D., President of Queens' college, Cambridge.* Williams and Norgate. 1864. ܠܒ, VIII und 51 S. 8.

Die neue Anregung, welche die reichen syrischen Erwerbungen des Briti-

schon Mus uns unter den englischen Gelehrten zur Pflege der syrischen Sprache und Literatur erweckt haben, dauert zu unserer Freude und Belehrung in ungeschwächter Kraft fort. Sind die Meister Lee und Cureton unterdess heimgegangen, so bilden sich neue Jünger zu Meistern heran, und unter ihnen dürfen wir vor Allen Hrn. W. Wright als einen zuverlässigen Führer begrüssen. Wir haben schon in seinen Bemerkungen zu Land's anecdota Syriaca seine Genauigkeit und Uebung im Lesen der syrischen Manuscripte kennen gelernt (vgl diese Zeitschr. Bd XVII S. 752 ff.); seitdem hat er einzelnes in dieses Gebiet Einschlagende im Journal of sacred Literature veröffentlicht — das mir nicht zu Gesicht gekommen —; in N. 1 tritt uns eine Sammlung neutestamentlicher Apokryphen entgegen, die mit der vollen Sprach- und Sachkenntniss herausgegeben, ebensowohl die Geschichte dieses Literaturzweiges bereichert wie zur immer grösseren Sicherheit in der Erkenntniss der syrischen Sprache führt. Zur Abschätzung des Werthes, welchen die mitgetheilten neutestamentlichen Apokryphen haben, ist hier weder der Ort noch meines Berufes; sie sind am Ende auch blos Uebersetzungen, deren Originale fast durchgehends nicht verloren sind, die daher an sich nichts Neues bieten und nur Materialien zur Kritik des Textes liefern. In solcher Weise empfangen wir hier: 1. das Protevangelium Jacobi, 2. das Evangelium Thomas' des Israeliten, 3. Briefe des Herodes und des Pilatus, 4. die Verklärung der Maria — von welcher Hr. W. schon früher im genannten Journal etc. zwei syrische Recensionen mitgetheilt hat — und 5. das Leichenbegängniss der Maria, wozu Hr. Wr. in der Vorr. S. 11—16 noch einige lose Fragmente aus andern Mspten hinzufügt.

Der Werth aller dieser Stücke zur festern Sicherstellung des syrischen Sprachgutes bleibt unabhängig von ihrem Inhalte, und wenn wir nicht gerade neue Ausdrücke und Wendungen hier finden, so erhalten wir doch für gar manches bisher unbelegte Wort unzweifelhafte und die Bedeutung bestimmt ausprägende Belege. Ich mache in dieser Beziehung nur aufmerksam auf ܡܨܦܪܗܐ, Morgendämmerung (ܐ Z. 3), das mir sonst noch nicht vorgekommen, ܙܘܙ, girren (ܝܐ Z. 15), wie auch das Hptw ܙܘܙܝܐ in der Theophanie ed. Lee c. 62 vorkommt, ܩܘܛܠܐ, Anklage (ܩܛ 1. Z.), was in gleicher Weise in B. H. chr. 567, 9. 580, 2. 7. in dessen Gedicht de amore divino II. 5 (ed. Lengerke II p. 14) sich findet, wie auch das im Wörterbuche gar nicht aufgenommene ܐܬܟܠܝ, abgerufen, verhindert werden in Analecta de Lagardii 134 Z. 17, ܦܫܦܫ von einem kleinen Kinde; herumkriechen (ܒܝ Z. 9, ܡܓ Z. 7), ܡܬܓܫܡܢܘܬܐ, Incarnation (ܒܝ Z. 10, wie Analecta 34 Z. 12 ff.), ܦܫܪܘܬܐ, Schein (ܒܝ Z. 14) gerade wie das damit zusammengestellte ܡܬܒܣܪܢܘܬܐ in B. H. chr. 515, 17. Ass. B. Or. II. 254, Analecta 64, 16 ff. 65, 9 ff., ܣܡܟ ܝܘܡܐ (mit drauf folg. ܥܠ), der Tag neigte sich (ܡܟ Z. 14), was Michaelis im Wb. unklar war, ܟܪܐ, hitziges Fieber, das

das Wasserlassen hindert (ܟܠ Z 17), wie in B. H. chr 199, 5 u. im Thalmud. ܐܙܕܡܢ, irgend wohin gelangen (ܡܛܝ Z. 3 wie in Ass B. O. (bei Rödiger p. 79), Landii anecdota 24, 10, Zingerle in Heidenheim's Vierteljahrsschrift II, 344. ܡܚܝܐ (ܡܚܝ Z. 2 v. u.) nicht: male oluit, wie Cast. hat, sondern überhaupt: Duft ausströmen und hier gerade Wohlgeruch. ܦܘܡܐ, Schärfe des Schwertes (ܒܝ Z. 1), ܦܘܢܝܐ in der Bed.: Tod (ܢܐ Z 7), vgl. B H chr 543, 10. Eusebii Mart 45, 17 Lagardii analecta 104, 24, desgleichen ܠܘܘܝܐ als Leichenbegleitung (ܠܘܝܗ ff.), wie Reliquiae 141, 15 ff., woselbst auch das Verbum, und noch sonstiges. Hr Wright hat in seiner Uebersetzung hier überall das Richtige gegeben, wenn er auch nicht näher darauf eingeht, und ich wusste etwa blos ein einziges Wort, bei welchem ich gegen die Wiedergabe des Hrn. W. ein Bedenken habe ܫܟܝܒܐ̈ (ܫܟܒ Z 8 wird S 47 mit dreadful things übersetzt; diese Bedeutung scheint mir aus dem Folgenden errathen, aber wenig begründet zu sein. Es bedeutet vielmehr einfach: die Hingestreckten, Todten wie Efram II, 390, 32. Ob ܐܘܠܨܢܐ (Vorr. S. 15 Z 6 v u.), das dort bedeuten müsste: Stück eines Strickes, richtig gelesen ist, ist mir gleichfalls zweifelhaft.

Wie gesagt, Hr. W. ist ein sicherer Kenner der Sprache von dem man abzuweichen keine Veranlassung hat, und nur sehr Weniges möchte ich seinen eigenen Erwägungen vorlegen. So möchte ich (ܠܐ Z. 14) ܩܕܡ ܐܠܝܢ ܕܐܡܪܘ übersetzen: von jenen (d. h. in Gegenwart jener), welche Dies gesagt hatten, nicht wie S. 6 before the things which he said, so dass auch keine Correctur nöthig ist. ܦܩܗ Z 7 ist ܘܐܘܨܝ richtiger zu übersetzen: und er übergab, als ordered (S 10). ܒܬܪ Z 2 ist die Uebersetzung S. 19 Ende von ܕܢܐܡܪܘܢ (oder ܢܐܡܪܘ) ܥܡܗ ܡܕܡ ܠܐ ܡܫܟܚܝܢ mit: so that they said „We can do nothing to her" sehr auffallend, es heisst vielmehr (vgl. Z 6) so dass sie Nichts zu ihr sprechen konnten, und das. vorl. Z. heisst ܘܡܫܬܒܩܝܢ ܠܗ, und es werden dir vergeben, nicht wie S. 20: and absolve thee. Blosser Irrthum ist offenbar, wenn ܫܒܥܣܪܐ (ܫܒܥ Z. 14) statt siebzehn mit sixteen (S. 32) wiedergegeben wird, und merkwürdig ist, dass Hr. W. ܢܣܝܡ Z. 14 übersieht, dass das vorn lückenhafte Wort ܘܡܐ nicht zu ܝܘܡܐ, sondern zu ܨܘܡܐ ergänzt werden muss. Hr. W übergeht es auch in seiner Uebersetzung (S. 45): and let us appoint for them, es heisst jedoch: wir wollen ihnen (blos) zwei Tage in der Woche Fasten auflegen.

Jedoch statt dieser Splitterrichterei besprechen wir lieber noch einen Punkt, der ein sprachliches Interesse hat. In dem Maria-Büchlein nennt Maria ihren Sohn vielfach ܪܒܘܠܝ (ܪܒܘܢ Z. 18, ܠܐ 7, 10, ܠܒܝ 9, ܪܒܗ 4, vgl Vorr. S 14 Z. 11). Dass dies ausschliesslich im Munde der Maria vorkommt,

giebt Hr. Ewald — in seinen Bemerkungen zu einer andern Recension dieses Büchleins, die, wie oben gesagt, Wr. bereits früher im Journal of sacred Literature veröffentlicht hatte — Gelegenheit zu der Behauptung, dass dieses Wort, welches sicher gleich רבוני ist, „nichts als das Klein- oder vielmehr das Zärtlichkeitswort wiedergiebt“. Diese Bemerkung hält Hr. Wr. für wichtig genug, sie S. 60 ausführlich aufzunehmen. Dieselbe erweist sich aber als vollkommen unrichtig, wenn wir einen Blick in das chronicon Dionysii ed. Tullberg (Upsala 1850) werfen. Dort nämlich nennt Adam Gott — nicht Christus — fast durchgehends ܪܒܘܠܝ S0 11. 81. 3. 12. 81. 1. 83. 1. 4. 7 u. ött.; hier ist offenbar an ein „Klein- oder Zärtlichkeitswort“ nicht zu denken. Vielmehr ist רִבּוֹן im Späthebräischen, also in den Gebeten und in den thalmudischen Schriften, nur von Gott gebräuchlich und fast ausschliesslich in der Phrase רבון העולמים oder רבונו של עולם „Herr der Welt(en)“. Nach dem Thargum und zwar vorzüglich das babylonische, gebraucht es noch für den menschlichen Herrn, das Syrische hingegen, dem alten Sprachgebrauche sich anschliessend, beschränkt seine Anwendung auf Gott oder Christus, insofern er als solcher angeredet oder genannt wird.

Herr Wright hat seitdem im Octoberhefte des Journal of Sacred Literature eine „alte syrische Martyrologie“ veröffentlicht, die ich durch seine Güte in einem Sonderabdrucke (11 Seiten) besitze, und von der er für das Novemberheft eine Uebersetzung verheisst. Abgesehen von dem sachlichen Interesse dieser Publication enthält dieselbe fast blos Namen. Sprachlich ist etwa blos ܡܩܡܥܢܐ 1 Z. 10 hervorzuheben, das hier wie in Eusebii Mart. 5 vorl. Z. u. 7 Z. 9 Exorcist bedeutet, wie ܩܡܥܐ das Amulet, *φυλακτήριον* Theophanie V c. 9.

Gehen wir zur zweiten der rubricirten Schriften, so bietet dieselbe, vielleicht blos meinem subjectiven Urtheile nach, inhaltlich ein weit grösseres Interesse schon darum, weil sie die Originalschrift eines bedeutenden syrischen Schriftstellers aus dem Ende des siebenten Jahrhunderts ist und einen Blick in die damals herrschende typisch-exegetische Richtung werfen lässt. Jakob von Edessa weiss überall, auch in den einfachsten Stellen der hebräischen Bibel Vorbilder auf Christus und die Ereignisse seiner Zeit zu finden, ein ächt christlicher Midrasch, der auch mit dem jüdischen Midrasch in engem Zusammenhange steht. Dass Jiskhah z. B. nur ein anderer Name für Sarah sei (ܝܣܟܐ Z. 11, vgl. S. 5 Anm. 9), sagt der Midrasch ausdrücklich und deutet den ersteren Namen dahin: שהכל סוכין ביפיה „Alles schaute auf ihre Schönheit“ oder שסוכה ברוח הקדש „sie schaute in dem heiligen Geiste“ (Sanhedrin 69 b). Die Worte (S. Z. 2 f.) ܗܘ ܕܡܣܬܒܪ ܗܘܐ ܕܒܢܝܐ ܐܝܬ ܗܘܐ ܠܗ (S. S. Z. 2 f.), welche Hr. Phillips gewiss unrichtig übersetzt (S. 8): He was also thought to be of the sons (domestics), wollen vielmehr sagen: was auszudrücken scheint, dass er (Elieser) auch Kinder im Hause Abraham's gehabt, so dass er Abraham's Gut nun wirklich erben und erwerben konnte. Mit einer andern Wendung sagt auch der Midrasch Bereschith rabba (c. 59), Eliesar habe eine Tochter gehabt, die er gerne an Isaak verheirathet

hatte. Wenn Mar Jakob S. 1 sich ernst anschickt, um eine Entscheidung zu treffen, ob der Widder, welcher dem Abraham rechtzeitig aufstiess, um ihn an Isaak's Statt opfern zu können, ein sich zufällig hierher verirrender gewöhnlicher Widder gewesen oder damals von Gott zu diesem Zwecke geschaffen worden (vgl. S. 12 u. Anm. 3), so erinnere man sich, dass bereits die alten Mischnahlehrer den „Widder des Isaak" zu den Gegenständen rechnen, welche „am Freitag in der Abenddämmerung" geschaffen worden, d. h. kurz bevor die Schöpfung beendigt war (Aboth 5, 6), eine Angabe, welche sinnig die Ungewissheit ausdrückt, ob man den Gegenstand in den Kreis der natürlichen Schöpfung einschliessen oder ihn als einen wunderbaren Einzelact betrachten soll. — Die Hauptsache bleibt jedoch unserm Mar Jakob immer die typische Vorbildlichkeit der Personen auf Christus und seine Anhänger einer- wie auf die ihn Verwerfenden andererseits, welche er überall herauszufinden weiss, selbst wenn die wirkliche Geschichte erst dazu künstlich präparirt werden muss. Dass Nadab — wie er die Merab nennt, die ältere Tochter Saul's, den David hasst und seine Frau nicht sein will, die jüngere, Melkul — wie Michal bei ihm heisst — ihn liebt und willig, sich lossagend von Saul und seiner Bosheit, sich David anschliesst, ist ihm typisch, dass die Synagoge als die ältere Tochter Christus nicht annahm, dass fremde Völker, ihrer Väter vergessend, als jüngere Tochter die bräutliche Kirche Christi wurden (ܝܐ f.). Mag man nun Michal ihre liebende Hingebung noch so hoch anrechnen und den Spott, welchen sie über David ergoss, als er vor der Bundeslade tanzte, schonend übersehn: so ist doch gar keine Veranlassung zur Annahme, Merab habe den David gehasst und sein Weib zu werden sich geweigert. Der gute Mar Jakob benützt eben das Stillschweigen der Schrift seinen Zwecken gemäss. Dieselbe typische Tendenz veranlasst ihn auch offenbar an einer Stelle, die syrische Uebersetzung der Peschito, der er sonst wörtlich folgt, zu verlassen und sich der griechischen der LXX anzuschliessen. Während nämlich unser Text und mit ihm übereinstimmend die Peschito 1 Kön. 17, 6 die Raben dem Elias sowohl Morgens als Abends Beides, Brod und Fleisch bringen lässt, bringen nach den LXX die Raben des Morgens Brod, des Abends Fleisch. Mar Jakob adoptirt diese Relation und setzt sie noch um, indem er den Abend vor dem Morgen nennt: des Abends Fleisch und Morgens Brod (ܟܐ Z. 6 v. u., vgl. S. 43 Anm. 1). Warum Dies? Er belehrt uns bald darüber durch seine typische Deutung. Das Fleisch, das am Abend gebracht wurde, sagt er, weist auf das thierische Opfer hin, das in der finstern Zeit der jüdischen Synagoge, als man sich noch am sinnlichen Jordan befand, als Gottesverehrung dargebracht wurde; am Morgen, in der hellen Zeit der neuen geistigen Schöpfung, da die Taufe einen geistigen Jordan daraus machte, ist das Brod des Abendmahls ein reineres und höheres Opfer. Nun begreift man wohl, warum die Raben dem Elias des Abends nur Fleisch, des Morgens nur Brod bringen sollten, auch warum Mar Jakob, selbst gegen den Text der LXX, den Abend dem Morgen voranstellt: die typische Deutung verlangt es so. Werden ihm ja selbst die Raben typisch. Sie, an sich unreine Vögel, wurden doch ernährende Boten dem Elias, so werden auch die Söhne unreiner Völker gewürdigt, verkündigende Priester Christi und Spender seines himmlischen Opfers zu sein. Freilich bleiben nun dieselben

Raben, welche des Abends Fleisch bringen, und für die altjüdische Zeit vorbildlich sind, hier ausser Acht?

Sprachlich haben die Scholien den Werth, dass sie uns das Originalwerk eines Mannes bieten, der als ein sehr correcter und eleganter Schriftsteller gerühmt wurde, so dass wir einen gerundeten und freien Satzbau finden im Gegensatze zu der steifen Haltung von Uebersetzungen. Auch in dieser Schrift wird unsere syrische Sprachkenntniss zwar nicht durch neue Wörter und Wendungen bereichert, aber doch bisher Unsicheres durch weitere Belege befestigt. Als eine Form, die mir bisher nicht aufgestossen, könnte ich etwa nur bezeichnen ܡܦܘܪܓܝܢܐܝܬ (ܣܗ Z. 9), das nach ܦܘܪܓܝܐ vgl. Rödiger in dem W. zur Chrest. und ܦܘܪܓܝܬܐ B. H. gramm. c. 1 v. 129, ed. Bertheau p. 17, Schmeichelei, zärtlicher Ausdruck, auch hier „in Zärtlichkeitsform" bedeutet, nicht eigentlich „mocking" wie S. 14 übersetzt wird. Auch das Verbum ܦܣ zuertheilen, verhängen, das S. ܣ Z. 11 vorkommt, so auch das Partic. pass. ܦܣܝܣ, was durch das Fatum verhängt ist, Theophanie II c. 74 u. 87, kennt das Wörterbuch nicht, doch wohl das, wenn auch unbelegte, Hauptwort ܦܣܐ, Loos, Antheil, das hier Z. 10 steht, vgl. noch Symm. Ezech. 24. 16. B. H. chr. 131, 20. Reliquiae 36. 10. Spicil. S. 26. 9. 9. Analecta 24. 22. Theophanie I c. 20 u. 72. II c. 16 u. 74. Auch die Form ܟܘܡܪܝܐ, priesterlich (ܝ Z. 3), wie ܟܘܡܪܘܬܐ ἱερόν Hex. Ezech. 28. 18 findet sich nicht verzeichnet. Das Wort ܬܫܥܝܬܢܐܝܬ (ܐ Z. 6 v. u.) giebt Hr. Ph. S. 13 wieder mit for the ninth time, es von ܬܫܥ ableitend, was hier durchaus keinen Sinn giebt; es kommt vielmehr von ܬܫܥܝܬܐ und bedeutet: erzählungsweise für diejenigen, wie der Vf. hinzufügt, welche Belehrung lieben und das Wort Edom, der Röthliche, nicht zu erklären wissen, also eine Erklärung, will er sagen, die zwar keine tiefere typische Anregung, sondern eine blosse Worterklärung bietet, aber doch für die Lernbegierigen beizubringen angemessen ist. Auch ܕܥܝܬ, schwitzend (ܐ l. Z. ܣܗ Z. 3), verdient notirt zu werden, weil man das Verbum ܕܥܝ, wenn es auch bei Cast. steht, jedoch unbelegt, für irrig halten konnte, da der richtige Stamm nach dem Hebr. ܝܕܥ heissen müsste: unsere Stellen bezeugen jedoch, dass im Syr. das Verb., wahrscheinlich als Denominativ, ܕܥܝ lautet, wie es auch in B. H. chr. 140. 7 vorkommt. Wenn schon ܫܝܛܐ, ein Unwürdiger, gering zu Achtender, das z. B. bei B. H. 97. 18. 582. 10. Analecta 6. 11 vorkommt, nicht belegt ist, so finden sich andere Formen dieses Stammes gar nicht, so das gleichbedeutende ܡܫܝܛܐ, vgl. Reliquiae 5. 16 und 12. 26, wovon dann ܡܫܝܛܘܬܐ, Leichtsinn, Leichtfertigkeit, wo hier ܣ Z. 16. Zwei andere Wörter finden eine recht schätzenswerthe, auch weiterhin ragende Beleuchtung in unserm Büchlein: ܡܕܝܢܬܐ und ܡܕܝܢܐܝܬ sind dem Wör-

terbuche unbekannte Formen letzteres kommt jedoch bei B. H. 185. 5 als ein wenig vor; in diesem Sinne, und hauptsächlich typisch angewendet: leise andeutend, findet es sich hier mehrfach (ܠܐ Z. 4, ܠܐ. 3 v u. ܡܢܥ. 9. ܠܐ. 12. ܦܘܪܣܐ aber, das an ersterer Stelle synonymisch daneben steht und auch sonst noch (ܦܗ Z. 2 v. u ܠܐ. 13) vorkommt, ist im Wörterbuche aufgenommen, aber ohne Beleg, und seine Bedeutung unsicher angegeben. Aber sowohl unsere Stellen als solche in andern syr. Werken stellen dieselbe fest. ܦܘܪܣܐ nämlich heisst das noch mit den Wolken ringende Licht der Morgendämmerung, so B. H. chr. 92. 1, carm. XVIII. 1. 7 ed Lengerke II p. 6 u. ebendas. III p 8, ܦܘܪܣܐ und ܦܘܪܣܐܝܬ wird gleichfalls von jenem unsichern Lichte, das durch die Finsterniss hindurchdringt, gebraucht sowohl im natürlichen als im figürlichen Sinne, so an unsern Stellen und in B. H. chr. 101. 16 u. 513. 15. Daher wird auch die Bedeutung des Hapaxlegomenon בָּהִיר Hiob 37. 21 klarer, es heisst das Licht, welches durch die Wolken (שְׁחָקִים) glänzt, und richtig bemerkt dazu eine Baraitha erklärend (Thaanoth 7b): selbst wenn der Himmel sich mit jenen weissen glänzenden Wolken (בהורין בהורין) überzieht die Thau und Regen herabbringen, so kommt ein Wind und verweht sie, den Himmel reinigend. Aus Mangel an Belegen missversteht Hr. P. die Worte: das fragende und untersuchende Wort ܕܐܡܪ ܗܟܢܐ ܡܫܩܠܐ ܥܠ ܡܒܨܝܢܘܬܐ, trägt Solches prüfend, Bedenken erregend, vor (ܡܢܐ Z. 4 f.): indem er übersetzt S. 20: An interrogating and supplanting word with a pretence to investigate injures inquiries such as these! Auch die Form ܦܘܪܣܢܐ, von heissen Wolken verbrannt (ܠܐ Z. 3 v. u.) fehlt dem Wörterbuche. In ܡܬܓܚܟܢܘܬܐ (ܡ Z. 5) verkennt Hr Ph. den Stamm ܓܚܟ, von dem die Form abgeleitet ist, indem er, an ܓܚܟ denkend, sportive übersetzt (S. 38). ܓܚܟ aber heisst unter Anderen besonders im Afel verspotten, täuschen, listig verfahren, wie wir es in B. H. chr. 123. 16. 502. 5. 563. 5. carm. de amore div. II 36 (ed. Leng. II p. 16) und ferner Leng. IV 9. 24. Hex. Jes. 36. 14. 18. Reliquiae 55. 10, dav. ܓܘܚܟܐ Verspottung, Täuschung Analecta 53. 25. 173. 11. 16. Reliquiae 104. 9. Theophanie V c. 34 vgl. Bernstein in dieser Zeitschrift Bd. VI S. 365), ܡܓܚܟܢܐ Betrüger B. H. 115. 13 (vgl. Arnoldi specimen p. 50) Reliquiae 102. 19, davon ܡܓܚܟܢܘܬܐ Hinterlist Didascalia 73. 26, u. unser Wort, das auch listig bedeutet. Ueberhaupt scheint die ganze Stelle — in welcher Z. 4 die Worte ܗܘܐ ܕܡܢ ܡܛܠ ܕܢܩܘܡ irrthümlich aus Z. 6 nach demselben Worte ܕܡܠܘܬܐ aufgenommen und zu streichen sind — dem Hrn Herausgeber nicht ganz deutlich geworden zu sein. Der Vf. wirft die Frage auf, dass David ja schon am Anfange seiner Flucht vor Saul zu Achisch, dessen Diener aber Misstrauen gegen ihn erregt hatten, eine List gebraucht habe, „und als er wusste, dass er in Todesgefahr gerathen, entkam er nur dadurch, dass er listig den

Anschein des Wahnsinns annahm, und auch so entkam er nur kaum kläglich und entfloh der Todesfurcht (vgl. 1 Sam. 21, 12 ff.). Und nun kam er wieder zum zweiten Male vertrauend und furchtlos etc.?" Auch die prägnante Bedeutung von ܢܣܒ ܡܠܟܐ das. Z. 12 u. 20, welches gleich dem sehr häufig in B. H. chr. vorkommenden ܒܥܐ ܡܠܟܐ ܠܡܚܝܢܘܬܗ — vgl. ohne ܒܥܐ das. 541, 15 — bedeutet: das Versprechen der Lebenserhaltung verlangen, entgeht Hrn. P. Ebenso lässt das Wörterbuch für ܡܫܩܠܐ die Bed.: prophetische Weissagung, aus, wie es 2 Kön. 9, 25 in der syrischen Uebersetzung für מַשָּׂא vorkommt; diese Stelle nun, nur dass er die kürzere Form ܫܩܠܐ gebraucht, nimmt Mar Jakob S. ܒ Z. 3 v. u. auf, und Hr. P. übersetzt den Sinn nicht genügend treffend mit burden (S. 48). Auch in ܒܙܚܐ (ܠܥܡܗ Z. 20) — wo ich das Ribbuizeichen für irrthümlich halte — scheint mir Hr. P. Stamm und Bedeutung zu verkennen; es kommt von dem, in diesem Sinne freilich den Syrern ungebräuchlichen, aber im Hebr. ganz gewöhnlichen ܒܙ, verachten, und schon Cast. hat nach B. B. die Form ܒܘܙܚܐ mit Waw in der Mitte, das er mit laetitia petulans, hilaritas, immoderata wiedergiebt. Das heisst es auch hier: wegen dieses verächtlichen Spottes; in account of their manners (S. 51) scheint ܒܙ̈ܚܐ wiedergeben zu wollen.

Jedoch es sei genug an diesen Beispielen sprachlichen Gewinnes, der auch aus diesem Büchlein gezogen werden kann, wenn sie auch vielfach vermehrt werden könnten. Es sei mir gestattet, nur noch einige Stellen hervorzuheben, in deren Auffassung ich von Hrn. Ph. abweiche. Sogleich ܐ Z. 6: Gott hat Wohlgefallen ܒܬܝܒܘܬܐ ܕܒܪܢܫܐ heisst nicht the welfare, wie S. 2 wohl durch Verwechslung mit ܛܝܒܘܬܐ, sondern an der Rückkehr, Busse des Menschen. Ueber ܒܝܬܐ, das auf derselben Seite Z. 10 u. Z. 5 v. u. in der Phrase ܒܝܬܐ (ܡܫܠܛܘܬܐ) ܫܠܝܛܘܬܐ vorkommt, bin ich nicht ganz sicher, kann mich aber nicht entschliessen, mit Hrn. P. (S. 2 u. Anm. 3) anzunehmen, dass es Haus bedeute und in einem seltsamen Tropus gebraucht werde; ich glaube vielmehr, dass ܒܝ̈ܬܐ zu lesen sei. ܝܬܐ heisst das Wesen, das Selbst, vgl. Ben Ali bei Mich., daher ܒܝܬܗ in sich selbst, vgl. B. H. gramm. c. 1 v. 2 ed. Bertheau p. 5, c. 2 v. 36 p. 45. Analecta 105, 10; unsere Phrase heisst demnach einfach: Selbstbeherrschung. Die zweite Stelle muss übersetzt werden: Daraus wird klar erkannt, dass nicht Satan, der Aussäer der Sünde, der Selbstbeherrschung des menschlichen Willens widerstreben und sie gewaltsam wegführen kann, ebensowenig die Sünde, die Aussaat des Bösen. Desshalb wird Kain schuldig befunden, weil er durch diese Worte, nämlich der göttlichen Ermahnung, nicht: for these things, nicht bereute, vielmehr der Sünde nach seinem Willen die Thüre öffnete, so dass sie eintrat und sich seiner bemächtigte, wie Gott ihm nicht concerning him, vorausgesagt hatte, so erschlug er denn

seinen Bruder u. s. w. das ist Fortgang der Erzählung und nicht Worte Gottes) — Einen Irrthum begeht auch Hr. Ph., indem er auf S ܟܒ sowohl in der Ueberschrift als auch Z. 19 das Wort (ܢܣܝܗܘܢ) ܢܫ̈ܝܗܘܢ als Frauen auffasst, während von den Plänen, Absichten Abrahams und Nahors die Rede ist. Auf die Frage nämlich, warum, während doch gar manche Söhne vor ihren Vätern gestorben seien (l. ܘܡܝܬܘ st. ܘܡܝܬ Z. 13), gerade der Tod Haran's ausdrücklich hervorgehoben werde, antwortet Mar Jakob, dafür seien drei Gründe: erstens um die Veranlassung zur Auswanderung Therach's und seiner Familie anzudeuten, „das ist der erste Grund" (hierher nämlich, zu Z 18, gehören die Worte ܡܝܬ݂ܐ ܗܘܐ ܩܕܡ ܐܒܘܗܝ aus Z. 20). Zweitens sollen auch die Ansichten seiner Brüder angegeben werden, welcher Art dieselben waren (ܕܐܚܝ̈ ܐܝܟ ܐܢܫܐ ܕܠܐܚܘܗܝ). Wie sich nämlich Haran dem von Abraham vorgenommenen Brande des Götzentempels widersetzt habe, so habe auch Nahor (l. ܠܢܚܘܪ für ܕܢܚܘܪ vorl Z.) damit nicht übereingestimmt. Drittens (ܕܟܠܬ̈ܐ muss es ܟܠܬ Z. 5 heissen), weil Haran's Töchter die Frauen seiner Brüder waren, weshalb auch deren Bruder Lot dem Abraham besonders (ܡܝܬܪܐܝܬ Z. 8, nicht honourably) anhänglich war, so dass, wie er später Z. 20 bemerkt, Abraham auch einst sagte: sind wir ja verbrüderte Männer (1 Mos. 13, 8, nicht that men are brethern). — ܕ Z 14 sind die Worte: ܐܝܟ ܕܐܦ ܒܣܓܝ̈ܐܬܐ ܐܚܪ̈ܢܝܬܐ zu übersetzen: wie bei vielen andern Dingen, nicht among many other reasons (S. 7). — S ܗ Z 7 v. u. theilt Hr P. (S. 9) die Worte falsch ab: sie lauten: die griech. Uebersetzung, welche aus dem Hebr. in das Griechische übersetzt worden durch die 72 Uebersetzer der Bücher der Hebräer. — S ܒ Z 6 ff. ist zu übersetzen: sie klagen Gott an und sagen, wenn sie wegen ihrer ungeordneten Handlungen, wie sie es verdienen, Strafe erleiden, die Uebel kämen ihnen von Gott zu, während doch u. s. w. unrichtig (S 17). — Auch S. ܠܐ Z. 1 theilt Hr. Ph. (S 19) falsch ab: die Worte ܘܡܬܪܟܒ u. s. w. stehn in Verbindung mit dem Vorangehenden: „und dass nachher herankomme u. s. w.", David nämlich ist ein Vorbild Christi. — Die Worte S. ܟܒ Z. 7: an jedem Orte ܕܚܙܐ ܠܗ ܠܡܟܡܪܐ war es dem Israeliten erlaubt zu schlachten und zu essen, übersetzt Hr. P (S. 20) seltsam mit: which is near his place of dwelling: es heisst: der ihm zum Wohnsitze zugekommen war. — S. ܝܡ 1. Z wird von den Menschen, im Gegensatze zu Gott, gesagt: Wenn er Früheres denkt, weiss er nicht das Zukünftige, und wenn er wieder an verschiedene andere Dinge denkt, ܛܥܐ diese früheren, d. h. er vergisst sie, nicht errs (wie S. 23 oben), und ebenso wird S. ܡܗ Z 10 von der aus den Heiden sich erneuenden Kirche gesagt, dass sie vergessen habe (ܕܛܥܬ, nicht deceived wie S. 29 u Anm. 4) ihres Volkes und ihres Vater-

hauses, mit Beziehung auf Ps. 45, 11, wie dann weiter auch V. 10 wiedergegeben wird. — Dass ܘܒܩܪܒܗ (S. ܢܢܢ Z. 2 v. u.) „und seines Kampfes“ bedeutet, nicht by being near to him (S. 30), dass ܒܗܠܝܢ ܕܡܪ̈ܘܡܐ (S. ܢܛ Z. 8. 9) zu übersetzen ist: durch diese himmlischen Kräfte, nicht among those of high places (S. 31), leuchtet bald ein. — ܢܛ Z. 5 v. u. scheint ܠܐ falsch zu sein, denn dass diese Uebelthat nicht die letzte gewesen, ist sehr gleichgültig, es soll vielmehr gesagt werden, dass diese „spätere“ Uebelthat die früheren noch übertroffen habe. — S. ܦ Z. 21 ff. von ܗܘܐ an ist zu übersetzen: Denn diese übermüthige Bosheit bildet typisch die freche Keckheit und zugleich den bösartigen Wahnsinn (gegen Christus) vor; das priesterliche und gewaltsame Opfer (d. h. die Tödtung der Priester zu Nob) wegen des gesalbten David zeichnet das spätere priesterliche, heilige und zugleich gewaltsame und grausame Opfer vor für den Messias, Sohn David's, auch den Herodes etc. Hr. P. verkennt (S. 33) diesen engen Zusammenhang der Sätze. — S. ܗܘ Z. 15 ff. ist zu übersetzen: Aus diesen Worten nun geht hervor, dass alle Söhne Israels geneigt waren von Gott abzuweichen und wenn auch Jerobeam diese goldnen Kälber, die er angefertigt, nicht gemacht und mit ihnen Israel zur Sünde verleitet hätte, so haben denn doch die Söhne Juda's u. s. w. Hienach ist die Uebersetzung S. 40 zu berichtigen. — Indem Mar Jakob S. ܩܒ unten an seine Erklärung eine Ermahnung an seine Zeitgenossen anschliesst, sagt er, dass sie, obgleich Christen, aller guten Eigenschaften baar seien, und fügt hinzu: ܗܢܘܢ ܕܟܕ ܡܬܚܙܝܢ ܗܘܘ ܒܢ ܠܬܠܡܝܕܘܬܐ ܕܡܫܝܚܐ ܡܚܘܝܢ. ܗܘܘ ܠܢ ܘܡܫܬܘܕܥܝܢ ܒܪ̈ܚܝܩܘܬܗܘܢ ܕܐܝܬܝܢ ܒܥܠܕܒܒ̈ܐ ܕܡܫܝܚܐ. Das übersetzt Hr. P. (S. 41): There are those who when they have been seen by us have appeared disciples of Christ, but when they are distant, make known that they are adversaries of Christ. Das ist sprach- und sinnwidrig; es muss heissen: diese Eigenschaften, die, wenn sie an uns gesehen werden, uns als Schüler Christi aufweisen, bei ihrem Fernsein aber anzeigen, dass wir Gegner Christi sind, indem wir u. s. w. — S. ܩܓ Z. 4 hat, wie es scheint, eine kleine Ungenauigkeit des Manuscripts Hrn. P. zu einem seltsamen Irrthum verführt. Dort heisst es: ܐܝܟ ܕܠܒܝܫܐ ܠܟܠܗ ܠܫܝܫܩ ܥܡܗ ܕܐܬܐ ܘܕܒܢܐ ܕܝܠܗ, das ܫܝܫܩ ܥܡܗ ist offenbar als ein Wort zu lesen und will Sisak bedeuten. Hr. P. macht daraus (S. 42) Shishak the existing! — Auch S. ܩܕ oben wird die Stelle missverstanden. Es heisst vorher von Ahab, dass er Elias und den Propheten zwar gedroht, aber Nichts gegen sie ausgeführt habe, und denn fortgefahren: ja er befahl (ܦܩܕ, nicht inspect wie S. 46) auch keineswegs, dass es geschehe; Isebel aber, welche etc., als sie sich etc., befahl (l. ܦܩܕܬ für ܦܩܕ, nicht talked etc.) und sie brachte sie alle um, wie vor ihr aus (ܐܝܟ ܕܡܢ ܩܕܡܝܗ̇, nicht who were ensnared by her). — S. ܩܗ

Z. 4 ff. ist zu übersetzen: sondern da sie auch seine (Naboth's) Söhne getödtet ..., auch die Propheten, welche sie ermahnt, darum sollten sie eine böse, ihrem Uebermuthe entsprechende Vergeltung empfangen, damit es Jedem bekannt und zweifellos werde, dass sie sein ganzes Haus geraubt ... sicher, offenbar und zweifellos sollte es werden, indem Ahab ..., Joram ... und Isebel in gleicher Weise (ܟܡܐ ܕܡܛܠܬܗ, Hr. Ph. S. 49 „in the figure“) u. s. w.

Jedoch diese Ausstellungen mögen den Dank nicht verkümmern, den wir auch Hrn. Phillips schuldig sind, wenn auch seine Arbeit an Correctheit des Drucks und der Auffassung der des Hrn. Wright nachsteht.

Frankfurt a. M. 31. Oct. 1865. Geiger.

Berichtigungen.

S. 212. Z. 28. „rad.“ l. „rad. ق“.

— — Z. 34. היקצת und היספת l. היקצות und היספות.

S. 213. Z. 19. Das Komma am Ende der Zeile zu tilgen. — S. 214. Z. 5 v. u. ישתבלאן l. „ישתבלאו“. — S. 233. Z. 7 v. u. Das Komma nicht hinter „n“, sondern hinter „Himjarischen“ zu setzen. — S. 235. Z. 9 v. u. ... l. „...“. — S. 237. Z. 9 v. u. ινιτος l. „Αιτιος“. — S. 246. Z. 6. „Der Infinitiv“ l. „Das Imperfectum“. — S. 259. Z. 14. „semitische“ l. „nordsemitische“. — S. 279. Z. 17. Haŭramnt l. „Hadhramaut“. — S. 283. Z. 2. شرق l. „شرق“. — Z. 3. شرق l. „الشرق“. — S. 348. Z. 18. عجز l. „عجز“. — S. 454. Z. 1. „Steine“ l. „Festaufzüge“. — Z. 5 v. u. Minar l. „Mimar“ (معمار).

Erklärung.

Im Begriffe, eine längere wissenschaftliche Reise nach dem Süden Europa's anzutreten, sehe ich mich durch das Erscheinen einer „dritten, berichtigten Auflage" meiner Grammatik der arabischen Sprache, Leipzig, Verlag von C. F. Schmidt, 1866, zu folgender Erklärung genöthigt. Weder der Uebergang meines Buches aus dem Verlage des sel. C. L. Fritzsche in den des Herrn C. F. Schmidt, noch die Veranstaltung dieser neuen Auflage war mir von irgend einer Seite brieflich oder mündlich angezeigt worden, als ich die erste Nachricht davon zu meiner grossen Ueberraschung durch das Börsenblatt für den deutschen Buchhandel v. 10. Jan. d. J. erhielt. Wusste nun auch Herr C. F. Schmidt, dass ich auf eigene Theilnahme an der weitern Bearbeitung meines Buches Verzicht geleistet hatte, und hielt er sich durch meinen Briefwechsel mit Herrn Rossland, dem Curator der Fritzsche'schen Erben, für befugt, nach völliger Erschöpfung der 1859 erschienenen zweiten Auflage zur Deckung des nächsten und dringendsten buchhändlerischen Bedarfs baldmöglichst einen neuen Abdruck derselben nur mit den nothwendigen Berichtigungen zu veranstalten, so wäre es doch mindestens schicklich und im Interesse des Buches selbst räthlich gewesen, mich seinerseits davon zu benachrichtigen und mit meiner Zustimmung zugleich meine etwaigen besondern Anweisungen und Rathschläge in Betreff der beabsichtigten neuen Auflage einzuholen. Dies ist nun, wie gesagt, in keiner Weise geschehen, und ich muss daher jede Verantwortung dafür ablehnen, dass die von Herrn Prof. Fleischer in seinen Beiträgen zur arabischen Sprachkunde (Berichte über die Verhandlungen der K. sächs. Ges. d. Wiss.,

philol.-histor. Cl., 15. Bd. 1863, S. 94 Anm.) in Aussicht gestellte „neue deutsche Bearbeitung mit Benutzung von Wright's Zusätzen und Verbesserungen" in dieser neuen Auflage durchaus nicht zu finden, diese im Gegentheil nichts ist als ein Abdruck der zweiten mit Versetzung der in dieser bereits aufgeführten Berichtigungen und Zusätze in den Text. Die in dem wörtlich wiederabgedruckten Vorworte der zweiten Ausgabe ausdrücklich hervorgehobene Fortbildung meines Buches durch Wright ist von dem ungenannten Besorger der neuen Auflage nicht einmal zur Tilgung der übrig gebliebenen Ungenauigkeiten und Versehen benutzt worden, wiewohl dieses Vorwort auf „ein möglichst vollständiges Druckfehlerverzeichniss und eine Anzahl anderer Berichtigungen" hinweist, ohne dass der Leser, der hier davon keine Spur findet, auch nur mit einem Worte bedeutet wurde, dass dies eben nur die bereits der zweiten Auflage vorgedruckten „Berichtigungen und Zusätze", diese aber hier in den Text aufgenommen sind.

Christiania d. 22 März 1866.

Prof. Dr. C. P. Caspari.

Die Unsterblichkeitslehre der alten Chinesen.

Von

Dr. J. H. Plath.

Man hat vielfach die Religionen der alten Völker miteinander zu vergleichen und eine aus der andern herzuleiten versucht. Es leuchtet aber ein, dass die nothwendige Bedingung jedes Vergleiches die ist, dass man die einzelnen Religionen selbst aus den sichern Originalquellen kenne: sonst kommt man zu den verkehrtesten Resultaten. So glaubt jetzt die Masse der Chinesen, wie die alten Aegypter, an die Lehre von der Seelenwanderung und man hat daher den Glauben derselben von den alten Aegyptern herleiten wollen. Dies fällt aber sofort weg, wenn man weiss, dass die alten Chinesen an eine Seelenwanderung gar nicht geglaubt haben, sondern dieser Glaube erst mit dem Buddhaismus unter der 5ten Dynastie Han (seit 65 n. Chr.) aus Indien in China eingedrungen ist. So — wird man nun sagen — hängt doch die Seelenwanderungslehre der Inder wohl mit der der alten Aegypter zusammen. Aber auch das ist Nichts: denn, abgesehen von der verschiedenen Gestaltung dieser Lehre bei beiden Völkern im Einzelnen, war die Lehre von der Seelenwanderung — wie das Kastenwesen, das auch dem ägyptischen ähnlich scheint — den alten Indern zur Zeit der Veda's noch gänzlich fremd und hat sich erst, als die arischen Inder vom Indus und der Saraswati an den Ganges gezogen waren, offenbar unter den Eindrücken der dortigen Natur, ausgebildet.

Da wir über die alte Religion der Chinesen gar kein aus den Quellen geschöpftes Werk besitzen, habe ich in 2 Abhandlungen der Abhandl. der k. bayer. Acad. d. W. I. Cl. IX. B. III. Abth., die auch einzeln erschienen sind [1], über die Religion und den Cultus der alten Chinesen gehandelt. In diesen Abhandlungen ist natürlich auch von ihrem Glauben an die Fortdauer nach dem Tode und von den Ahnen die Rede. Ich hatte aber damals

[1] Die Religion und der Cultus der alten Chinesen. Abth. I: Die Religion der alten Chinesen, mit 23 lithogr. Tafeln. München 1862. 4. Abth. II. Der Cultus der alten Chinesen. München 1863. 4. Chinesische Texte zu Dr. J. H. Plath's Abth. 2: der Cultus der alten Chinesen. München 1864. 4.

vornehmlich die sog. classischen Schriften der Chinesen (King) zum Grunde gelegt, aber auch schon bemerkt, dass zur Zeit des Confucius, von dem bekanntlich die Redaktion derselben herrührt, dieser Glaube, wenn nicht zweifelhaft geworden, doch bei diesem Weisen und seinen Schulern gegen die moralischen Lehren sehr zurückgetreten war. Ich habe seitdem noch einige alte Schriften, worin die Volksvorstellungen mehr enthalten sind, namentlich die von seinem Zeitgenossen Tso-kieu-ming oder, wie man ihn kurzer blos mit seinem Familiennamen bezeichnet, Tso-schi, und den Sseki von Sse-ma-tsien durchforschen konnen. Indem ich mich was die fruher in meiner Abhandlung schon benutzten Stellen betrifft, der Kurze wegen auf diese beziehe, will ich, was diese eben erwähnten Schriften namentlich noch Neues enthalten, etwas ausführlicher mittheilen und so jene Abhandlung erganzen.

Die Chinesen haben wohl von jeher an eine Fortdauer nach dem Tode geglaubt und der Ahnencultus, aus dem die Religion des Einzelnen in alter Zeit fast ausschliesslich bestand, datirt schon aus der altesten Zeit. Die Pietät, welche die Grundlage des ganzen chinesischen Lebens immer war, dauerte auch nach dem Tode der geliebten Eltern noch fort; man gedachte ihrer in Liebe, brachte ihnen Gaben und Opfer dar und setzte eine Theilnahme derselben an den Vorkommnissen des Lebens und ihren Schutz und Beistand voraus und Nichts ist verkehrter als wenn Adolph Wuttke [1]) sagt, „das chinesische System hat keine Unsterblichkeit". Den Volksglauben an Fortdauer kann er selber nicht leugnen, „es soll aber nur eine gemüthliche Inconsequenz sein, eine dem Grundbewusstsein zum Trotze mit Liebe gepflegte fremdartige Vorstellung, als ein Kukuks-Ei, dessen Sprossling sich in dem fremden Neste bald breiter macht, als es den rechten Bewohnern desselben gut ist." Sein einziger Grund ist, Confucius weiche ängstlich jeder Frage und jeder Antwort daruber aus, was doch nur beweist, dass zu seiner Zeit bei den Philosophen der Volksglaube zwar nicht aufgegeben, aber doch zurückgedrängt und geschwächt war. Wir erörtern zunächst die chinesischen Ausdrucke fur Ahn und Geist. Man verbindet sehr oft die Ausdrucke Kuei und Schin. Speciell bezeichnet jenes den Ahn, dieses die Geister uberhaupt. Die Menschengeister und Naturgeister werden namlich von den Chinesen nicht so getrennt gedacht und wenigstens später die Geister einzelner verstorbener Menschen als Vorsteher der Elemente u. s. w. betrachtet. Die ganze Natur, die Berge, Flüsse u s. w. sind nach ihnen von Geistern (Schin) belebt. Die chines. Betrachtung geht nun vom Himmel (Thien) und der Erde (Ti) aus. Der Himmel ist das Höhere, die Erde das Niedrigere. An der Spitze aller Geister steht der Himmel oder wie man auch sagt der Schang-ti, das ist: der obere Kaiser oder Gott. In der philosophischen Sprache wer-

1) Geschichte des Heidenthums. Breslau 1853. 8. B 2 S. 48.

den die beiden Principien durch Yang und Yn, etwa das lichte und dunkle Princip ausgedruckt. Nach dieser Erörterung werden die folgenden Erklarungen der betreffenden Ausdrücke verständlich werden.

Wir können im Chinesischen zwei Sprachen unterscheiden, die ältere Tonsprache und die spätere Schriftsprache. Manchmal decken sie sich, ein andermal ergeben die Ausdrucke fur eine und dieselbe Sache aber auch eine verschiedene Bedeutung. Das Wort Kuei erklart nun das alte Worterbuch Schue-wan durch einen gleichlautenden, aber verschieden geschriebenen Charakter: Jin so kuei, d. i. wozu der Mensch zuruckkehrt; der Charakter Kuei (Cl. 194) ist ursprunglich ein altes Bild von einem Dämon oder so etwas. Das Wort Schin hat viele Bedeutungen, unter anderm die von „Ausdehnen"; der Charakter Schin ist zusammengesetzt aus der Gruppe Schin, die auch ausdehnen heisst, mit Cl. 113 Schi, ursprunglich aus einer geraden Linie bestehend, welche den Himmel andeuten soll, und 3 perpendikularen Strichen, welche das Licht bezeichnen sollen, das vom Himmel oder von Sonne, Mond und Sternen herabkommt, und es bezeichnet dann ein Zeichen vom Himmel, eine Kundgebung des Himmels Statt des Einen horizontalen Striches oben macht man jetzt 2, das alte Zeichen fur „Oben"; es weiset also dieser Charakter schon auf das Himmlische, was nach oben sich erstreckt, hin.

Durch die Zusammenwirkung von Himmel und Erde entstehen nach den Chinesen alle Wesen und die Quintessenz derselben, der Mensch. Die Annahme liegt also nahe, dass beim Tode an eine Auflosung des Menschen in den himmlischen und irdischen Theil desselben gedacht wurde. „Alles was zwischen Himmel und Erde entsteht — sagt der Li-ki — hat seine Bestimmung (Ming). Alle Dinge werden vernichtet (Tsche); der Charakter besteht aus Hand und Axt Cl. 64 + 69; wenn der Mensch stirbt, heisst er Kuei: darin haben die 5 Familien (Dynastien) nichts geandert" Kuei ist also der allgemeine Ausdruck fur den Menschen nach dem Tode, wahrend Schin auch die Naturgeister in sich begreift. Man unterscheidet nun aber zweierlei im Menschen. Mit Zusatz von Cl. 105 Pe zu Cl. 194 Kuei wird die animale Seele bezeichnet oder der irdische Theil. Das Wort und auch der hinzugesetzte Charakter Pe heissen „weiss", also der weisse, vielleicht blasse Damon. Der Schue-wen erklärt es, „der Pe ist der Geist (Schin) von des Mannes Yn oder dunklem Prinzip." Abweichend sagt der Li-ki: „es sei die Fulle oder Vollendung (Tsching) des Kuei". Der Scholiast sagt, es sei der Geist Ling), welcher an der Gestalt (Hing) des Menschen hafte.

Das hohere, geistige Wesen bezeichnet dann in der Tonsprache das Wort Hoen (das Wort — aber anders geschrieben — heisst unter andern: dunkel, trube), in der Schriftsprache ist der Charakter zusammengesetzt wieder aus der Cl. 194 Kuei, Damon, mit der

Gruppe Yün. Einzeln heisst diese jetzt nur „sprechen“: die gewundenen Striche deuteten ursprünglich den „Odem“ an, aber auch die Windungen der Luft, daher mit Cl. 173 „Regen“ Yün noch „die Wolke“ bezeichnet. Man denke an das lat. spiritus und animus, von ἄνεμος. Der Schue-wen sagt: „der Hoen ist der Odem (Khi) des Yang“; der Schol. zu Hoai-nan-tseu sagt dafür, „der Hoen ist der Geist (Schin) des Yang“. Eine andere Vorstellung liegt der Aeusserung des Tso-schi zu Grunde: „Wenn der Mensch geboren wird, entsteht bei der Umwandlung Hoa) der Pe; nachdem er geboren, verwandelt sich „der Pe in den Hoan“ und der Li-ki sagt: „Nichts ist was der Hoan-khi nicht durchdringt“. Tso-schi setzt noch hinzu, wenn an den Dingen, die zu Gebote stehen, Vieles fein wesenhaft ist (Tsing), so werden Geist und Seele (Hoen-Pe) stark; daher erreicht das feine Durchscheinende (Tsing schoang die gottliche (geistige) Einsicht (Schin ming).“

Wir haben neben den Ausdrücken Kuei mit seinen Zusammensetzungen und Schin noch die Ausdrucke Ling und Khi gefunden. Das Wort „Ling“, das vom hellen Tone ausgehen mag, ist sehr vieldeutig; der Charakter für ling ist zusammengesetzt aus dem Zeichen für „Wahrsager“ (Wu) und der Gruppe „Ling“, aus Cl. 173 Regen, unten anscheinend mit 3mal Cl. 30 Mund; das alte Bild zeigte aber die Regentropfen, und es bezeichnet wohl ursprünglich den Geist, den der Wahrsager (Wu) herabruft, dann uberhaupt Geist und Verstand. Wir sahen es oben später die Seele des Pe bezeichnen. Der Ta-tai-li-ki sagt ahnlich: „der reine Odem (Khi) heisst Ling.“ Aus neuerer Zeit führt aber Morrison die Stelle an, (Kaiser Kia-king's) Seele (Ling) ist im Himmel (tsai thien).

Der andere Charakter Khi (Cl. 84) besteht ursprünglich aus einigen krummen Linien, welche die Luft andeuten und bezeichnet dann den Dampf, den Aether, auch den Odem, die anima der ganzen Natur, die animale Seele von Menschen und Thieren. Bei Lao-tseu bedeutet es die Lebenskraft: Meng-tseu nennt den Willen (Tschi) den Fuhrer Sse) dieser Lebenskraft; vom Sterben sagt der Li-ki im Kap. Sang-ta-ki cap. 22 f. 1 tsiue khi, d. i. den Lebensodem abschneiden: Blut und Lebenskraft (hiue-khi) werden öfter verbunden. Es herrscht in allen diesen und manchen andern Aeusserungen, wie man sieht, wenig Klarheit. Dass auch die alten Chinesen dies nicht besser verstanden, sieht man aus dem angeblichen Gesprache des Confucius mit seinem Schuler Tsai-ngo im Li-ki und in den Hausgesprachen (Kia-iu), die ich Abh. I. S. 59 angeführt habe. Der Schüler fragt da den Meister, er habe oft die Worte Kuei-schin gehort, wisse aber nicht, was sie besagten. Confucius angebliche Antwort ist aber auch wenig klar: „Wenn der Mensch geboren wird, sagt er hier, hat er einen Khi, hat er einen Pe; der Khi ist des Geistes Schin) Erfullung (Tsching). Alle die geboren werden, sterben sicher auch; was stirbt, kehrt gewiss zur Erde zurück; dies heisst Kuei. Der Hoen-khi aber kehrt zum Himmel zurück

und dieser heisst Schin — — —. Knochen und Fleisch, die todt niederfallen, werden in Erde verwandelt, ihre Lebenskraft (Khi) aber breitet sich nach oben aus und dies ist des Geistes (Schin) Manifestation (Tschu)."

Beim Tode des Menschen wartete man nach dem Li-ki Kap. Wen-Sang 35, f. 2. v drei Tage, ob der Todte sich nicht wieder belebe; so lange lag die Leiche im Bette und hiess Schi, später legte man sie in den Sarg; nach den Scholiasten zum Li-ki und Tscheu-li lud man, wenn ein Mensch starb, den Geist (Hoen) ein, in den Körper zurückzukehren; beim Tode eines Graduirten nahm einer sein Staatskleid und seine Staatsmütze, stieg auf das Ostende des Daches, stellte sich mitten auf das Gebäude und das Gesicht nach Norden gewandt, lud er den Verstorbenen ein, doch seine Kleider wiederzunehmen, indem er ihm dreimal zurief: „N. N. komme zurück". Da das nicht geschieht, wirft er die Kleider hinab und man kleidet den Todten an. Dies soll in China noch geschehen. Nach dem Tscheu-li rief der Vorstand der Leichenbegängnisse die Seele des verstorbenen Kaisers im Saale des grossen Ahnen (wo er zu opfern pflegte) zurück, bestieg dann einen Wagen und rief die Seele des Verstorbenen in den vier Weichbildern der Residenz zurück.

Fragen wir aber nun nach den bestimmten Vorstellungen, welche die alten Chinesen sich von den Todten machten, so erhalten wir darüber nur wenige, unbestimmte Angaben. Im Schu-king heisst es beim Tode Kaiser Yao's, „er stieg hinauf, er ging hinab" (Tsu-lo)[1] und der Scholiast desselben und der des Meng-tseu, welcher die Stelle anführt, erklärt dies: „Wenn der Mensch stirbt, so steigt der Geist (Hoen) aufwärts (sching); die Seele (Pe) geht abwärts (hiang); daher brauchten die Alten für „Sterben" den Ausdruck Tsu-lo; der Ausdruck lo ist von herabfallenden Blättern entlehnt und bei der Beerdigung wandte man die Blicke aufwärts gen Himmel, wo der Geist, und abwärts zur Erde, wo die Seele bleibt. Der Li-ki sagt dafür, die Geisteskraft (hoen-khi) kehrt zum Himmel, die Körperform (hing-pe) zur Erde zurück, was denn aber schon wieder die spätere philosophische Deutung enthält. In der Chronik des Bambusbuches Tschu-schu[2]) heisst es immer, wenn ein Kaiser stirbt: „Er ist aufgestiegen" Tschi[3], d. h. nach dem Philosophen Han-tseu: er ist in den Himmel aufgestiegen (sching

1 Legge T. III p. 40 will tsu auch bloss für wang, davon gehen, nehmen. Der Charakter ist zusammengesetzt aus Cl. 78 Skelet 歹 und 且, jetzt thsiei, eine Partikel und u. s. w., ursprünglich aber Bild eines (Opfer-)Gefässes.

2 Sie ist jetzt chinesisch mit einer Uebersetzung herausgegeben von Legge, The Chinese Classics P. III P. 1. Hongkong 1865. 8. Proleg. c. 4. p. 105—183.

3 Der Ausdruck wird im Schu-king Cap. Schun-tien zu Ende bei Schun's Ende gebraucht; die Auslegung ist aber da verschieden. S. Legge T. III. p. 51.

thien-ye). Nach dem Li-ki meldete man den Tod des Kaisers mit der Formel: „der Beherrscher des Reiches ist aufgestiegen" (kia), mit einem andern Ausdrucke. Im Schu-king heisst es: „der Dynastie Yn viele früheren erleuchteten Kaiser sind im Himmel (thsai thien)" und im Liederbuche: „die drei Fürsten (die Ahnen der 3ten Dynastie Tscheu) sind im Himmel" und an einer andern Stelle von Kaiser Wen-wang: „er ist jetzt oben im Glanze des Himmels. — Er mag auf- oder absteigen, immer ist er zur Linken oder Rechten des (Schang-) ti" (das ist des obersten Kaisers oder Gottes). Hier, sehen wir, werden die verstorbenen früheren Herrscher als dem obern Kaiser (Gott) zur Seite stehend im Himmel gedacht. Es ist hier allerdings nur von den alten Kaisern die Rede; doch wäre es irrig, wenn man meinte, wie einige frühere katholische Missionäre es thaten, dass nur einige ihrer grossen Kaiser dem Schang-ti zugesellt fortlebend gedacht wurden. Dies ergibt sich aus der merkwürdigen Stelle im Schu-king Kap. Pan-keng.

Dieser alte Kaiser der 2ten Dynastie (seit 1401 v. Chr.) wollte seine Residenz verlegen, das Volk war unzufrieden damit und murrte; er suchte es nun dazu zu bereden und es heisst da: „Ich denke an die Mühen meiner frühern Geisterfürsten (Schin-heu, d. i. Vorfahren) um eure Vorfahren; ich liebe euch ebenso; würde ich nun länger hier bleiben, so würde mein hoher Fürst (Ahn) schwere Strafen für mein Verbrechen herabsenden und sprechen: „Was bist du so grausam gegen mein Volk?" Wenn aber du zahlreiches Volk jetzt dein Leben nicht erhalten willst und mit mir einem Manne eines Sinnes sein, dann werden die früheren Fürsten über euch grosse Strafen herabsenden (hiang) für euer Verbrechen und sprechen: „Warum stimmt ihr nicht überein mit meinem jungen Enkel und verlasst die Tugend?" — — — „Da meine früheren Fürsten (Vorfahren) eure Ahnen und Väter glücklich machten, werden eure Ahnen und Väter euch verlassen und aufgeben und euch nicht vom Tode erretten. Wenn aber einige meiner Beamten jetzt nur an Ansammlung von Geld und Kostbarkeiten denken, dann werden eure Ahnen und Väter meinen erhabenen Fürsten (Ahn) dringend angehen und sprechen: „Verhänge schwere Strafen über unsere Enkel und sie gehen meinen erhabenen Fürsten an, grosse Calamitäten (auf euch) herabzusenden." Aus dieser Stelle sieht man deutlich, dass nicht nur die früheren Kaiser, sondern auch die Ahnen aller als fortdauernd, theilnehmend und wirksam in Bezug auf das Schicksal ihrer Nachkommen auf Erden gedacht wurden. Sie stehen auch dort noch in denselben Unterthanenverhältnissen zu ihren Fürsten, wie auf Erden, und beide üben eine Macht und einen Einfluss über ihre Nachkommen hier aus: die Ahnen der Leute aus dem Volke, indem sie sich an die Ahnen der Kaiser wenden und diese — was übrigens hier nicht ausgedrückt ist — wohl mittelst des Schang-ti.

Wenden wir uns jetzt zu den Einzelheiten! Es ist hier nicht ausdrücklich gesagt, wie in den früheren Stellen, dass alle diese Ahnen

im Himmel sind; doch weist der Ausdruck „hiang“ herabkommenlassen, offenbar darauf hin. Eine andere Vorstellung uber den Aufenthaltsort der Todten zeigt eine Stelle Tso-schi's Yn-kung A. 1 f. 2, W. S. B. 13 S. 296. Da verbannt der Furst von Tsching seine Mutter und schwort: „Bevor wir nicht an die gelben Quellen kommen, sehen wir uns nicht wieder.“ Die gelben Quellen werden unter der Erde gedacht und da ist demnach der Aufenthalt der Verstorbenen; gelb ist die Farbe der Erde; gleich darauf heisst es: Ihr geht dahin und seht einander wieder. So heisst es im Sse-ki B. 43 f. 6 v. sq., Tsching-ing todtete sich, um sich unter die Erde zu begeben, und Siuen-meng und Hiu-khieu zu melden, dass die Waise des Hauses Tschao wieder eingesetzt sei. Melde ich es nicht, so meinte er, die Sache sei nicht ausgeführt worden Siehe Pfitzmaier's Geschichte von Tschao S. 9; s. auch unten S. 486 noch eine Stelle. Noch eine andere Vorstellung scheint im Li-ki Kap. 4 Tan-kung-hia F. 55 v. enthalten. Da heisst es, die Geister (Kuei-schin) bewohnen das Dunkel (yeu): dies ist die Nordgegend. Man wendet sich daher nach Norden, wenn man im Dunkeln die Mahnen und Geister sucht. Es wird wohl hier nicht an ihre Gegenwart im Ahnentempel (Miao) gedacht sein: sonst sagt der Scholiast zu einer Stelle des Li-ki: „die Geister lieben das Dunkel“, man öffne daher die Thure des Ahnentempels nicht, wenn man nichts darin zu thun habe, s. m. Abh. II S. 92.

Dass die Ahnen auch nach dem Tode noch Bewusstsein haben, auch dessen, was auf Erden vorgeht und Theil daran nehmen, ergibt sich schon aus dem Vorigen und auch aus dem Folgenden. Die einzige Stelle, die man dagegen anfuhren könnte, wäre das angebliche Gesprach des Confucius mit seinem Schuler Tseukung in den Hausgesprachen (Kia-iu). Als dieser ihn fragt, ob die Todten von dem wussten, was sich unter den Lebenden begeben oder nicht, wich er angeblich der Beantwortung der Frage aus und erwiderte: „Wollte ich sagen, die Todten hätten ein Wissen davon, so fürchte ich, dass fromme Söhne und folgsame Enkel (ihr) Leben wegwerfen mochten, um zu den Todten zu gelangen. Wollte ich sagen, dass die Todten keine Kunde davon hätten, so furchte ich, dass unfromme Sohne ihre Verwandten vernachlassigen und sie nicht beerdigen mochten. Er moge daher das zu wissen nicht verlangen. Wenn er jetzt nicht zu hastig sei, werde er es spater schon erfahren.“ Dies ist indess sichtlich blos eine eigenthümliche Aeusserung des Philosophen in einer Zeit des Zweifels, nicht der Volksglaube, was wohl zu unterscheiden ist. Die Ahnen werden, wie wir sehen werden, offenbar auch bei den Opfern als gegenwartig gedacht.

Der Sterbende gelangt zu den fruher Gestorbenen. Dies ergiebt schon die oben angefuhrte Stelle des Sse-ki. Im Reiche Yuei in Tsche-kiang verdankte der Furst Keu-tsien (496—464 v. Chr.) seine Erfolge namentlich seinem Minister Tschung, durch den das

Reich U in O. Kiang-nan 472 unterworfen wurde; später verläumdet, sandte Keu-tsien nach dem Sse-ki B. 41 F. 8 ihm ein Schwert, sich zu tödten und liess ihm sagen: „Du hast mich 7 Vortheile gelehrt, mittelst welcher das Reich U anzugreifen sei; drei habe ich angewandt und es besiegt, vier sind noch in deinem Besitze; geselle dich nun in meinem Namen zu den früheren Königen, sie zu versuchen.“ Der Minister gab sich darauf den Tod. Als der letzte König von U Fu-tschai, welcher seines weisen Ministers Tseu-siu Rath verachtet und dadurch sein Reich verloren hatte 472 v. Chr., sich umbrachte, verhüllte er nach F. 7 sein Gesicht und sagte, er könne Tseu-siu nicht ansehen.

Dass die Ahnen sich um ihre Nachkommen kümmern und sich ihrer annehmen, erhellt noch aus anderen Stellen, so namentlich aus Schu-king Kap. Kin-teng. Der Kaiser Wu-wang ist da erkrankt und sein Bruder Tscheu-kung will sich für ihn dem Tode weihen. Er ruft nun seine Ahnen (Tai-wang, Wang-ki und Wen-wang) an: „Euch drei Kaisern ist vom Himmel die Sorge für den Kaiser anvertraut; ich (Tan) weihe mich für ihn dem Tode. — — — Ich habe mancherlei Geschicklichkeiten; euer erstgeborner Enkel hat diese nicht so und ist nicht so fähig den Geistern und Manen (Schin-kuei) zu dienen. Indess erhielt er das Mandat (die Kaiserwürde) im Kaiserpalaste, den vier Weltgegenden beizustehen, und er vermochte euren Enkeln hier auf Erden unten einen festen Wohnsitz zu bereiten; das Volk der vier Weltgegenden blickt voll Ehrfurcht auf ihn, o! lasst doch das kostbare Mandat, das der Himmel ihm herabsandte, nicht zu Grunde gehen! So werden unsere früheren Kaiser einen Platz haben, zu dem sie immer zurückkehren können u. s. w.“ Hier ist die Theilnahme und der Einfluss der Ahnen auf das Schicksal der Nachkommen wieder sehr deutlich. Es heisst auch wohl, wie im Sse-ki 40 F. 17. S. B. 44 S. 99: „seine früheren Geister (Schin d. i. die Ahnen) haben ihm das Mandat (die Herrschaft) verliehen“ (indess immer nach dem Beschlusse des Himmels; und nur wenn man dessen Geboten gemäss lebt, vermögen auch die Ahnen etwas). Dies ergibt sich deutlich aus Schu-king Kap. Si-pe-kan-li (vom J. 1123 v. Chr.). Da steht der Sturz der 2ten Dynastie bevor und es wird dem letzten Herrscher derselben verkündet und ihm gesagt: „Nicht dass unsere früheren Kaiser uns spätere Menschen nicht unterstützten, aber du, Kaiser, indem du dich allen Ausschweifungen ergabst, unterbrachest selbst (tsiue, eigentlich schnittest ab) das Mandat, daher verwarf uns der Himmel: wir haben keinen Frieden mehr, denken nicht an des Himmels Natur und befolgen keine Ordnung mehr.“ Man wendet sich daher an die Ahnen um Hilfe mit Gebet und Opfern: helfen die nicht, so wird man wohl gar zweifelhaft an ihrer Fortdauer; so in einem Liede des Schi-king, als bei einer Dürre trotz aller Opfer keine Hilfe kommt: „Nichts hilft unser Ahn (Heu-tsi); der Schang-ti blickt nicht herab (hin), — — — unsere Ahnen sind gewiss vernichtet, wie hätten

sonst Vater und Mutter dies ruhig leiden können" (: dass wir in solches Ungemach geriethen). In einer andern Ode ruft einer bei einer Dürre: „Mein Ahn muss kein Mensch sein, wie konnte er sonst mich ruhig leiden lassen."

Von Belohnung oder Strafe nach dem Tode ist aber nirgends die Rede.

Die Verstorbenen geben sich den Lebenden kund durch Ahnungen, Träume und persönliche Erscheinungen. Von ersteren ist ein Beispiel in Tso-schi Tschuang-kung a. 1 f. 1: Wu-wang von Tschu will gegen Sui ziehen, vorher opfert er; sein Herz ist unruhig und die Königin seufzt: „das Leben des Königs hat ein Ende". Voll sein und hierauf unruhig ist der Weg (tao) des Himmels. Die früheren Fürsten (seine Vorfahren) wussten dieses (dass er sterben werde), drum sandten sie am Vorabende des Krieges Unruhe in das Herz des Königs." Dem Volksglauben nach erscheinen die Ahnen auch den Lebenden im Traume. Nach dem Sse-ki B. 37 F. 8 v. erscheint Kang-scho, der Ahn der Fürsten von Wei, der 2ten Frau des Fürsten von Wei, Siang-kung, im Traume und sagt ihr: „ich bin Kang-scho und befehle (ling), dass dein Sohn Wei besitzen soll". Nach Tso-schi Tsching-kung a. 10 f. 18, S. B. 17 S. 287, hatte der Fürst von Tsin Tschao-tung und Tschao-ko 2 Jahre zuvor unschuldig hinrichten lassen. Da erscheint ihm nun im Traume ein Dämon (Li), schlug sich auf die Brust und sprang auf (es war der Ahnherr der Familie Tschao) und sagte: Du hast meinen Enkel gegen das Recht getödtet: ich habe nun meine Bitte beim (Schang-) ti durchgesetzt (dass du sterbest). Der Fürst gerieth in Furcht und berief den Wahrsager von Sang-tien, der sagte aber: der Traum ist richtig: — — du isst nichts Neues (reifes Getraide) mehr — — Der Fürst träumte wieder, dass die Krankheit (der Dämon der Krankheit) zu zwei Jünglingen wurde und berief einen guten Arzt, der konnte aber auch nichts machen; als der Fürst den neuen Waizen essen wollte, schwoll ihm der Bauch auf und er stürzte zusammen und starb. Was die Li betrifft s. meine Abh. II S. 36. Tso-schi Tschao-kung a. 7 f. 44 sq. sagt da: die Kuei haben einen Ort, zu dem sie zurückkehren können (den Ahnensaal). Die Geister (die keinen Ort haben, wohin sie zurückkehren können) sind nun die Li. Daher bringen der Kaiser, die Vasallenfürsten und Grossen solchen aus dem ganzen Reiche, aus ihrer Grafschaft oder der Familie Opfer dar. Zu solchen Wandergeistern gehörten auch die Schang, ursprünglich Kinder, die gestorben waren, ehe sie mündig wurden. Man unterschied nach dem Li-ki nach dem Alter drei verschiedene Klassen und der Kaiser, die Vasallenfürsten und das Volk opferten auch diesen.

Einige solche Spukgeschichten sind noch folgende: Nach Tso-schi Tschao-kung a. 7 f. 44 fg., S. B. 21 S. 175 schreckten die Leute im Reiche Tsching einander mit Pe-yeu (oder Liang-siao). Dieser hatte in Folge eines Streites mit dem Fürsten-Enkel in das

Reich Hin flüchten müssen. Ein Angriff, den er von da auf Tsching machte, misslang und er fiel im Kampfe. Seitdem fürchteten die Einwohner von Tsching sich vor dessen Geiste. Wenn Jemand sagte: Pe-yeu ist gekommen, so ergriffen alle die Flucht, ohne zu wissen wohin. Im 2ten Monate träumte Einer, dass Pe-yeu gepanzert einherging und sprach: „Am 49. Tage bringe ich den Tod über Tai und das nächste Jahr am 39. Tage auch über Tuan." (Diese beiden hatten gegen ihn gekämpft und seinen Tod veranlasst). Beide starben dann auch an dem bestimmten Tage. Die Leute im Reiche fürchteten sich jetzt noch mehr. Der Minister Tseu-tschan erhob nun den Fürstenenkel Y (dessen Vater von ihm getödtet worden war) und Liang-tschi, den Sohn Pe-yeu's, zur Würde von Grossen des Reiches (um die Manen ihrer getödteten Väter zu versöhnen): hierauf hatte Alles (die Geistererscheinung Pe-yeu's) ein Ende. Der Minister erklärte sich darüber: „wenn der Verstorbene weiss, wo er einkehren kann, so erscheint er nicht als böser Dämon (li). Ich verschaffte ihm diese Einkehr (einen Platz im Ahnentempel, wo seine Nachkommen ihm opfern). — Die eines gewaltigen Todes sterben, deren Seelen sind im Stande, in Gestalt böser Dämonen (li) zu erscheinen."

Um die folgende Geschichte zu verstehen, muss man wissen, dass im Reiche Thsin (in Schen-si) die barbarische und wie es scheint unchinesische Sitte aufgekommen war, Menschen mit dem gestorbenen Fürsten zu begraben, um ihn in der anderen Welt zu bedienen. So geschah es 621 vor Chr. Der Schi-king (I, 11, 6) beklagt die Opfer, welche beim Tode Mu-kung's so den Tod fanden. Auch in einigen andern kleinen Reichen drohte die Sitte einzureissen; Tso-schi Wen-kung a. 6, f. 10, S. B. 15 S. 138 ff. erwähnt dieser Sache und im Li-ki wird erzählt, wie auch im Reiche Tschin etwas Aehnliches beabsichtigt wurde. Tseu-tsche von Tschin starb in Wei; seine Gattin und sein Haushofmeister kamen überein, Menschen mit ihm zu begraben und hatten diese schon bestimmt; als des Verstorbenen Bruder (Tseu-king) ankam, sagten sie ihm: „Der Verstorbene war krank und hat keine Pflege unter der Erde; wir bitten daher, Menschen mit ihm begraben zu dürfen." Tseu-king aber sagte, das sei gegen die Gebräuche, er wünsche also, dass man es unterlasse. Sollte es aber geschehen, dann möge man seine Gattin und den Haushofmeister (die es beabsichtigt hatten!) mit ihm begraben; wer könne ihn besser pflegen als jene und sein erster Diener. Nun unterliessen sie es natürlich. Allgemein herrschte übrigens die Sitte, hölzerne Menschengestalten (Yung) mit dem Verstorbenen zu begraben. Nach Li-ki Kap. 4 Tan kung hia f. 61 v. und Kia-iu 44 f. 28 eiferte Confucius aber dagegen fürchtend, man möge in der Folge wirkliche Menschen mit begraben). Passiren liess er die sogenannten Strohgeister Tseu-ling, d. h. rohe Figuren aus Stroh, die man dem Todten mitgab. Der Fall, den wir speziell im Auge hier haben, findet sich bei Tso-schi Siuen-kung a. 15

f. 22 v., S B. 17 S. 57. Als Wei-tseu erkrankte, befahl er seinem Sohne Kho erst seine begunstigte Nebengemahlin nach seinem Tode zu heirathen; als er aber schwerer erkrankte, sie mit ihm begraben zu lassen. Nachdem jener gestorben war, vermahlte der Sohn sich mit ihr (und liess sie nicht mit seinem Vater begraben), indem er sagte: „wenn man schwer erkrankt ist, ist man unvernunftig; ich befolge das Vernünftige". Als der Furst von Thsin nun Tsin (in Schan-si) angriff, schlug Wei-po sein Heer in Fu-schi, und nahm den starksten Mann von Thsin Tu-hoei gefangen. Bei jener Waffenthat sah nun Wei-kho einen alten Mann, der Pflanzen zusammenflocht und sich Tu-hoei gegenuberstellte, dass dieser strauchelte, fiel und so gefangen wurde. In der Nacht traumte ihm, dass eine Stimme zu ihm sprach: „Ich bin der Vater des Weibes, mit welchem du dich vermählt hast; du hast dich nach deines Vorfahren vernunftigem Befehl gerichtet; durch dieses habe ich dir vergolten." — Belehrend ist auch noch Tso-schi Hi-kung a. 10 f. 12 v., S. B. 14 S. 142, auch im Sse-ki B. 39 f. 13 v., S. B. 43 S. 96 ff. In Tsin hatte der Thronfolger Schin-seng, von seiner Stiefmutter verfolgt, sich umgebracht. Nachdem ihr Sohn ermordet und sein Bruder Y-ngu als Hoei-kung (seit 650 v. Chr.) nachgefolgt war, liess dieser ihn nach den Gebräuchen begraben. Im Herbste ging Ku-tho (der fruhere Wagenlenker des Prinzen Schin-seng) in das untere Reich (nach Khio-uo) und begegnete ihm, hiess ihn auf den Wagen steigen und sprach zu ihm: Y-ngu (der damalige Furst) verstosst gegen die Gebrauche (er soll mit der Gemahlin des Thronfolgers heimlichen Umgang gehabt haben). Ich habe meine Bitte beim (Schang-)ti durchgesetzt, er wird Tsin an Thsin verleihen und dieses Reich wird mir opfern. Jener antwortete: „Ich habe gehort, die Geister (Schin) trinken den Opferduft nicht, ausser den von ihrem Geschlechte, und das Volk bringt nur seines Gleichen Opfer dar. Wird dein Opfer, o Herr, nicht auch aufhoren? und dann was hat das Volk verschuldet, dass die Strafe verhangt und das Opfer vernichtet werden soll? Ueberlege es wohl." Schin-seng sprach: Es mag sein; ich werde den (Schang-)ti noch einmal bitten; nach 7 — der Sse-ki hat 10 — Tagen wird an der Westseite der neuen Stadt ein Zauberer (wu) sein und du wirst mich sehen. Ku-tho willigte ein, der Geist verschwand und nach 7 Tagen erschien Schin-seng an der bestimmten Stelle wieder und sagte: „Der (Schang-)ti hat zugesagt (mich erhort), dass er (nur) den Schuldigen (Fursten) strafen will und nicht auch das Volk, er wird in Han zu Grunde gehen" und 5 Jahre darauf wurde dann auch Y-ngu in Han in einer Schlacht geschlagen und gefangen.

Wir haben Abh. I. S. 47 schon erwahnt, dass die Geister der Menschen nach dem Volksglauben der alten Chinesen auch in Thierformen erscheinen. Findet dies auch bei Geistern von verstorbenen Menschen statt? Allerdings erzahlt der Sse-ki B. 32, f. 6 v. ff., S. B. 40, S 656 Siang-kung von Thsi hatte Peng-seng ungerechter

Weise hinrichten lassen: auf der Jagd folgte ihm ein wildes Schwein. Er meint, es sei Peng-seng's (Geist); zornig schiesst er auf ihn; da steht das wilde Schwein in Menschengestalt vor ihm und weint. Entsetzt sturzt er aus dem Wagen und verletzt sich den Fuss; doch ist hier wohl mehr eine Fantasmagorie des Fursten anzunehmen als der Glaube an eine wirkliche Erscheinung eines Todten in Thiergestalt.

Die Geister der Ahnen werden bei den Opfern offenbar als anwesend gedacht. Wenn der Li-ki (s. Abh. I. S. 61) sagt: „man bringe das Opfer an 3 verschiedenen Stellen dar, denn wir suchen den Geist und haben ihn noch nicht gefunden," so geht diese Stelle offenbar nur auf die Anwesenheit des Geistes beim Opfer, dessen sie entweder nicht ganz gewiss waren oder wo sie doch uber das „Wo" zweifelhaft blieben, beweist aber nicht, wie einige kath. Missionare geglaubt haben, dass man nicht wusste, wo der grosse Haufe nach dem Tode eigentlich bleibe. Nach einer Stelle des Li-ki geniessen die Ahnen die Opfergaben (s. Abh. I S. 64) eigentlich nicht. Sie nehmen aber die Spenden doch gerne an und im Schu-king Kap. Y-tsi sagt der Vorstand der Musik Kuei: „Wenn ich das Stein-Instrument (Ming-kieu) ertonen lasse, die Leier (Khin) und Harfe (Sse) anschlage und sie mit Gesangen begleite, kommen der Grossvater und der Vater herbei"; auch im Liederbuche wird es ausgesprochen, dass die Musik beim Opfer den Ahnen erfreut, und am Schlusse einer Ode, worin ein Ahnenopfer beschrieben wird, sagt der Vorstand schliesslich: „Der erhabene Ahn wird dir (zum Lohn) viel Gutes bringen". Auch bei eidlichen Vertragen heisst es bei Tso-schi Hi-kung a. 28 f. 43, S. B. 14 S. 504: Sollte einer den Vertrag ändern und ihm zu nahe treten, so mogen die lichten Geister (Ming-schin) und die früheren Fursten Sien-kuin) ihn richten und ihn strafen, und beim Vertrage zwischen Thsin und Tschu meldet man nach Tso-schi Tsching-kung a. 13. f. 21, S. B. 17 S. 299 es dem erhabenen Himmel, dem Schang-ti und den 3 Fursten (Mu-, Khang- und Kung-kung) von Thsin und den 3 Konigen (Tsching-, Mu- und Tschuang-wang) von Tschu.

Ueber den Ahnendienst habe ich in Abh II S. 89—128 ausfuhrlich gehandelt. Ich hebe hier nur noch hervor, was die Vorstellung von den Ahnen und deren Beziehung zu ihren Nachkommen erlautert. Wir haben leider uber die Religion und den Cultus der Privaten im alten China nur wenig Nachrichten; diese beziehen sich fast ausschliesslich auf die Fursten; aber wie es noch jetzt ist, kann man annehmen, dass der Ahnensaal das Familienheiligthum war. Alle wichtigen Begebenheiten wurden hier den Ahnen angezeigt und sie um ihren Beistand angegangen. Die neue Speise (das Korn) wurde zuerst den Ahnen dargebracht nach dem Liki Kap. Schao-i 17 f. 82; die Anlegung des mannlichen Hutes, — ein wichtiger Akt, wie die Anlegung der Toga virilis bei den Romern, — fand nach dem Li-ki im Ahnensaale statt, ebenso wurde

die Eingehung einer Ehe u. s. w. den Ahnen gemeldet. Im Ahnentempel des Kaisers und der Fürsten wurden den Ahnen auch alle Staatsaffairen angezeigt: so wurde Schun und ebenso Yu nach dem Schu-king im Ahnensaale (Wen-tsu) als Thronfolger installirt; ebenso opferte der Minister Yn (nach Tsching-tang's Tode 1753 v. Chr. als Reichsregent) dem Kaiservorgänger und stellte respektvoll seinen Nachfolger (Tai-kia) dessen Ahnen vor. Nach dem Li-ki erhielten auch die Vasallenfürsten vom Kaiser im Tai-miao die Investitur. Der Anführer des Heeres empfängt nach Tso-schi Min-kung a. 2 f. 6 v. ff., S. B. 13, S. 476 den Befehl im Ahnentempel. Wenn das Heer auszieht, wird ihnen geopfert und der Anführer erhält vom Opferfleische nach Tso-schi Tsching-kung a. 13 f. 19, S. B. 17 S. 291. Nach Beendigung des Krieges will nach Tso-schi Siuen-kung a. 12 f. 17, S. B. 17 S. 45 der König von Tschu in Hu-kuang 597 den früheren Landesfürsten einen Tempel bauen und ihnen melden, dass die Sache (der Krieg mit Tsin) zu Ende ist u. s. w. Zwischen den Nachkommen und den Ahnen findet also eine beständige Verbindung statt und es scheint fast, als wenn die Existenz der Ahnen selbst durch die Opfer mitbedingt gedacht wurde. Daher die grosse Sorge, dass die Opfer nicht aufhören mögen bei Tschao-so im Sse-ki B. 43 f. 4 v., vgl. Pfitzmaier, Geschichte von Tschao S. 7 und Ki-tscha in dessen Geschichte von U S. 15. Dahin zielt auch, wenn allen alten Kaisern Opfer dargebracht werden und die Kaiser und Fürsten denen opferten, die ohne Nachkommen gestorben waren.

Wenn also Louis Büchner (Kraft und Stoff 7te Aufl. 1862 S. 201) irrig sagt: „die ursprüngliche Religion des grossen Confucc weiss nichts von einem himmlischen Jenseits", und der Glaube an eine Fortdauer nach dem Tode bei den Chinesen nicht zu bezweifeln ist, so ist doch eine andere Frage, ob sie eine ewige Fortdauer der Seele angenommen haben. Ohne eine vorgebliche Offenbarung und nur von der Naturbetrachtung ausgehend, wird dies wohl nicht der Fall gewesen sein, wenigstens scheint Confucius dies nicht angenommen zu haben; dafür spricht die Stelle in seinem Commentare Toen zum Y-king: „Wenn die Sonne den Mittag erreicht hat, neigt sie zum Untergange; wenn der Mond voll gewesen ist, nimmt er ab. Himmel und Erde sind abwechselnd voll und leer; mit der Zeit erschöpfen sie sich und athmen aus, um wie viel mehr ist dies beim Menschen und bei den Manen und Geistern (Kuei-schin) der Fall. Aehnlich äussert sich Lao-tseu.

Ueberblicken wir das Ganze, so sehen wir eine wenig ausgebildete Lehre von der Fortdauer nach dem Tode bei den alten Chinesen. Es begreift sich das auch, da das alte China keinen Priesterstand hatte, sondern, wie bei den Römern, ursprünglich der Kaiser die Vasallenfürsten, zuletzt der Hausvater auch die religiösen Ceremonien mit versahen. Es konnte sich daher auch keine Dogmatik und Mythologie dort ausbilden. Es gilt von den alten Chi-

nesen, was Preller [1]) von den Römern sagt, dass wir sie in allen Sachen des Glaubens weit mehr zum Cultus und zur Religiosität als zur Mythologie aufgelegt finden, d. h. sie waren peinlich genau in der Ausübung heiliger Gebräuche, durch die man sich der Gunst oder des Rathes der Götter und Geister zu versichern glaubte, ohne dass man sich desshalb um das Wesen und die Natur derselben viel mehr als die praktischen Lebensbedürfnisse es mit sich brachten, bekümmerte. Man liess die Eigenschaft derselben lieber im Unklaren, als dass man in deren Bestimmung, also in der Individualisirung der Götter, zu weit ging. Dieses musste von selbst zu einem sehr ausgebildeten, aber immer streng rituellen Gottesdienst führen, zu vielen genau formulirten Opfern, Gebeten, einer künstlichen Divination, sammt andern Observanzen und Ceremonien des öffentlichen und privaten Lebens, aber einer dogmatischen und mythologischen Entwicklung konnte eine solche Religiosität unmöglich förderlich sein."

Bei der Unausgebildetheit dieser Lehre ist es nicht zu verwundern, wenn einerseits schon zu Confucius Zeiten der alte Glaube wenn auch nicht unsicher und zweifelhaft geworden, doch von den Lehren der Moral zurückgedrängt wurde und andrerseits dann später die Sekte der Tao-sse mit ihrem Geisterglauben und besonders als seit 65 n. Chr. der Buddhaismus aus Indien in China eindrang, die ausgebildete Lehre ihrer Mönche von der Seelenwanderung und den Freuden der Himmel und den Schrecken der Höllen bei der Masse des ungebildeten Volkes mehr und mehr Eingang fand, zumal sie schlau genug waren, die Lehre der Literaten (Ju-kiao) nicht zu verdammen, indem sie sagten, deren Moral sei ganz gut für dieses Leben, aber nun gäbe es auch noch ein jenseitiges, von welchem die nichts wüssten und worüber der Buddhaismus Aufklärung gäbe, der so eine Ergänzung der alten Lehre enthalte.

---

1) Preller, Römische Mythologie. Berlin 1858. S. 12

Ǵaubarî's „entdeckte Geheimnisse".

Von

Dr. M. J. de Goeje.

Herr Steinschneider spricht in seinem Aufsatz über Ǵaubarî's Buch (Bd. XIX, S. 567) den Wunsch aus, bei der Beschreibung des Leydner Codex des Hauptwerkes möge man die Ueberschriften sämmtlicher Abschnitte und Capitel geben, damit das interessante Buch besser bekannt werde. Da der dritte Band des Catalogs, in welchem ich der Beschreibung der in Rede stehenden Handschrift nur wenige Zeilen (S. 175) widmen konnte, bereits gedruckt war, konnte ich dem gerechten Wunsche des Herrn St. nicht mehr nachkommen. Doch glaube ich mich seiner Aufforderung um so weniger entziehen zu dürfen, als die Hammer'sche Inhaltsangabe, auf welche ich im Cataloge verwiesen habe, wie gewöhnlich, nicht fehlerfrei ist. Dabei bedarf der Text des von Herrn St. veröffentlichten Abschnittes im höchsten Grade einer Collation, die ich indessen lieber dem Leser überlasse, indem ich den Text nach dem Leydner Codex mittheile. In der That muss ich gestehn, dass ich nicht begreife, warum denn Herr St., der ohne Schwierigkeit den Leydner Codex hätte benutzen können [1], sich mit seinen zwei fehlerreichen und lückenhaften Compendien begnügt hat, aus welchen sich kein lesbarer Text constituiren lässt, und die nicht einmal die Daten richtig wiedergeben. Den grösseren Theil des ganzen Aufsatzes hätte Herr St. ohne Zweifel getilgt, oder ungedruckt gelassen, wenn er unsere Hs. auch nur oberflächlich gelesen hätte.

Der Name des Verfassers lautet auf dem Titel des Buches Ǵamâl-ud-dîn ʿAbd-ur-raḥîm bin ʿUmar b. Abî-Bakr ad-Dimiškì, beigenannt al-Ǵaubarì. Im Anfange der Einleitung nennt er sich selbst Abdu 'r-Raḥîm ibn-abî Bakr ad-Dimiškî, beigenannt al-Ǵaubarî, und im fünften Capitel des 27ten Abschnitts (f. 86 v.) Abdu 'r-Raḥîm ibn-ʿUmar. Bei Ḥâǵî-Khalfa V, 438 heisst

1) Herr St. sagt (S. 570), die Pariser und Leydner HSS. seien ihm unzugänglich. Ich erinnere mich nicht, dass Herr St. nach dem Tode Juynboll's sich entweder diese oder eine andere HS ausgebeten hat. Sollte ihm aber von dem sel. Juynboll die Zusendung einer Handschrift wirklich verweigert worden sein, dann hat dieser gewiss seine guten Gründe dazu gehabt.

er ʿAbdu'r-Raḥmân, doch dies ist offenbar nur ein Fehler, vgl IV, 102, V, 202. In der letzten Stelle übersetze man die Worte للامام الاوحد nicht mit Herrn St. (S. 566): „vom Imam Auhado 'd-dîn“, sondern: „vom einzigen d. h. hervorragendsten Imâm“.

Wie ich im Cataloge gesagt habe, lebte und schrieb Ǵaubarî in der ersten Hälfte des siebenten Jahrhunderts, doch ist das Datum 623, das ich beim Durchblättern fand und in einer Anmerkung notirt habe, nicht das jüngste, das sich im Buche findet. Im zweiten Abschnitt erzählt Ǵaubarî von einem Manne, der 629 starb, und fügt hinzu: „seine Nachkommen hiessen noch die Kinder des Scheikh“. Herr St. giebt (S. 569) eine Stelle aus Faṣl XX (im Hauptwerke Faṣl XV), wo das Jahr 626 erwähnt wird Im Leydner Codex steht 620 Die Lesart des Compendiums ist wahrscheinlich durch Wiederholung des Wortes سنة entstanden.

Der Verf. spricht in der Einleitung über seine Vorstudien, mit Aufzählung der Bücher, welche er gelesen hat, grösstentheils dem apokryphen Genre angehörig, und theilt mit, dass er früher schon zwei Werke geschrieben habe, eine Einleitung zur Wissenschaft der Sterndeuterei und der geistlichen Welt, unter dem Titel الصراط المستقيم في علم الروحانية وصناعة التنجيم (s. H.-Kh. IV, S. 102), und ein in gebundener Rede verfasstes Compendium über die Geomantie (ارجوزة في علم الرمل). Herr St. erwähnt das letztere, doch nennt er es fälschlich „einen Vers über die Punktirkunst“ (S. 571). Da die Bücherliste nicht ohne Interesse ist für die Kenntniss der pseudepigraphischen Litteratur, so theile ich Ǵaubarî's Worte hier vollständig mit:

اما بعد فانه لمّا طالعت كتب الحكماء والسادة المتقدّمين من العلماء رايتُ ما قد وضعوه من العلوم وقراتُ ما وقع اليّ من الكتب من سائر العلوم والفنون مثل علوم الرياضة وغيرها وحصّلتُ كتب ينبوع الحكمة لاصف [1] بن برخيا بن اشموايل (sic) العشرة الموجودة في زمن نبيّ الله سليمان بن داود عم مثل كتاب الطوالف والاصطفة والجمهرة وسرّ السرّ والمصحف الخفيّ والمصابيح والافليق وذات الدوائر وغاية الامال والاجناس والعهد الكبير فطالعت هذه الكتب العشرة وحللت رموزها ثم بحثت على [2] اصول العلوم فوجدتُ اصل ذلك في كتب الاسفار الخمسة وهو سفر الخفايا وسفر المستقيم المختلفة عن ابونا [3] ادم

1) Cod. اصف ohne ل. 2) So, statt عن. 3) So, statt ابينا.

عم ثم سفر شيث بن ادم عم ثم سفر نوح عم ثم سفر ابرهيم عم فحصّلتُ هذه الاسفار الخمسة ثم طالعتُها وحللتُ رموزها ثم بحثتُ عن الاصول فطلبتُ كتب هُرمس المثلث وهو ادريس عم ويقال المثلث بالحكمة لان بعض الحكماء كان ملك وحكيم[1] مثل بطلميوس والاسكندر ولاذن وغيرهما[2] ولم يكن لهما درجة النبوّة ويقال المثلث لانه كان له ثلاثة اسماء اسمه الاصل اخنوخ وسمّى ادريس لكثرة دراسته الكُتب فطالعتُ له عشرة كتب اوّلها كتاب الهاذيطوس (ἄδυτος) واخرها الميالاطيس (μυηλατης) الاكبر ولولا خوف الاطالة وتوسّع الدائرة والّا ذكرتُ جميع اسماء الكتب وذكرتُ كلّ كتاب وما يقتضى وما يختصّ ولكن قصدنا الاختصار ثم طالعتُ كتب الحكماء المتقدّمين مثل نمطم الفيلسوف وشرف (؟) وبليناس ودعميوس ولاذن وارسطو واسطخر وافلاطون وماريه واشراسيم وسيرا ودمكه واراسطو وارسطوطاليس وهرمزان وقحته وابن تميم ومثلهما من العلماء الكبار واصحاب انهيا كل ممّن لم أُسمّه خَوف الاطالة وامّا العلماء المتاخّرين مثل ابن سينا وابن وحشية وجابر بن حيّان والخوارزمى وابن خطيب الرىّ وصالح بن ابى صالح المدنى (sic) وابن قمان (sic) ونومق بن عرفجة وابن عصفور وخلف بن سعيد بن يوسف وعبد الله بن هلال الكوفى والعبادلة فهم خمسة وقد ذكرهم الفخر الرازى فى كتابه السرّ المكتوم ومثل ابو[3] القسم ذا[4] النون المصرى الاخميمى وغيرهم ممن لم اسمّه فحصّلتُ كتب هاؤلاء العلماء وغيرهما الّا[5] ان حصلت نيف وثلثمائة كتاب ثم قرأتُ جميع الكتب الموضوعة فى فنون النواميس مثل حبل بنى موسى ونواميس افلاطون وكتاب الباهر وغيرهما من النواميس ثم اخذتُ فى كشف دكّها وقرات كتاب ابن شهيد المغربى فى كشف الدكّ وايضاح الشكّ ثم كتاب ابن شهيد النيسابورى مثله ثم كتاب ارخاء الستور

---

1 So, statt ملكا وحكيما 2 Hier und unten ـــهما statt ـــهم
3 So, statt ابى 4) So, statt ذى 5 So, statt الى

والكلل ؛ في كشف المدلّسات والحيل" فطالعت هذه الكتب ثم بعد
ذلك طالعت كتب علم الرمل فحصلت منها اربعة عشر كتابًا لاربعة عشر
شيخ اولهم طمطم ثم اليوناني واخرهم ابو الخير وكان اعلم علماء الرمل في
زمانه وقد اجتمعت به وصاحبته ثم قرات الكتب المتعلّقة بعلم الفلك
من علم الازياج والاحكام واحكام الدرج بشيء يعجز عن معرفة اسمائها
فضلًا عن معرفتها وما يتضمّن كلّ كتاب منها من العلوم فلمّا طالعت
هذه الكتب سالني بعض اصحابي ان اصنّف له مدخلًا في علم التنجيم
والروحانية ففعلت ذلك وعملت كتابًا في علم التنجيم ووسمته بالصراط
الخ — ثم صنعت كتابًا ملخّصًا منظومًا في علم الرمل يحتوى على
اصول الرمل وفروعه ☆

Schliesslich erklärt Gaubarî, was ihn zur Abfassung des in Rede stehenden Buches veranlasste. Eines Tages wurde im Audienzsaale des Fürsten al-Malik al-Mas'ûd [1]) über das oben genannte Buch des Ibn Schuheid gesprochen [2]). Der Fürst liess sich das Werk bringen, durchblätterte und bewunderte dasselbe, doch fand er es zu kurz und zu gedrängt. Er beauftragte also den Gaubarî ein Buch in demselben Geiste zu schreiben, doch ausführlicher und deutlicher. Gaubarî suchte durch allerlei Entschuldigungen die Ausführung dieses Auftrages abzulehnen, allein der Fürst bestand darauf, und so machte sich denn endlich der Verfasser an's Werk und schrieb die vorliegende Arbeit.

Das Buch besteht, wie schon Herr St. gesagt hat, aus 30 Abschnitten (Fuṣûl), die gewöhnlich in mehrere Capitel zerfallen; dieser letzten zählt man im Ganzen 266. Ich lasse hier eine ausführliche Inhaltsangabe folgen, mit Aufzeichnung der Hauptstellen, aus denen man das Leben und den Character des Verfassers kennen lernen kann.

Faṣl 1 (14 Capp.) في كشف اسرار الذين يدّعون النبوّة. Das Criterium des falschen Propheten ist leicht. Muhammed schliesst die Reihe der wahren Propheten, also sind alle, die sich nach ihm für solche ausgeben, Lügner. Aufgezählt werden 1. Nagda ibn-'Âmir der Hanafite, beigenannt Abu Ṭomâma und Moseilima der

---

1) Fürst von Amid, s. Weil III, 459. 462 Ibn Khallikân No 705, S. ٣١

2) S. Hâgî Khal. V, 207. Der Verfasser war ein berühmter Spanier, Namens Abu 'Amir Ahmed Ibn Abdu 'l-Malik Ibn Schuheid, Zeitgenosse und Freund des bekannten Ibn Hazm († 456), s. Makkarî II, ١٢١ etc.

Lügner. 2. Isḥâḳ al-Achras (الاخرس), welcher in der letzten Zeit der Regierung des as-Saffâh in Ispahân auftrat, und noch zur Zeit des Verfassers in Oman Anhänger hatte.

3. Abû Sa'îd al-Gannâbî, der Karmathe. Die Stelle über diesen, welche ich bei der Abfassung meines „Mémoire sur les Karmathes du Bahrain“ nicht benutzt habe, ist von Herrn St. theilweise gegeben S. 564, Anm. 2. Ich schreibe sie hier vollständig ab:

وقد ظهر فى سنة ٢٥٢ رجل يقال له ابو سعيد الحسن بن سعيد الجنابى[1] القرمطى وادّعى النبوّة وملك هجر والبحرين وعمان ونهب وسبا وهتك حُرم الاسلام وكان مع ذلك مريضًا قد بطل شقّه الايسر وكان يُحمل حملًا فيوضع على ظهر فرسه واختلف الناس فى اسمه فقال قوم قرمط رجل انتما اليه ابو سعيد فعرف به وقال قوم قرمطونة قرية خرج منها ابو سعيد فكان اعرف الناس بنواميس افلاطون واكثر مخاريقه وذبح ابو سعيد فى الحمّام سنة ٣٠٠ وخلّف سبع بنين وهم سعيد والفضل وابرهيم ويوسف واحمد والقاسم وسليمان[2] ولمّا ادّعى ابو سعيد النبوّة قال فيه شاعره القبطى الشيبانى (شعر)

فمن له[3] الوحى مكتوب صحائفه .... [4] بكلام الله تنظيما
ومن به الارض مشتدّ مراكزها لولاه اصبح وجه الارض مهدوما

وهى قصيدة طويلة ورايتُ له عقبًا بالاحساء[5] يعرفون بالسادة ☆

Die Karmathen verschwinden zwar in der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts aus der Khalifengeschichte, indem sich ihre Herrschaft auf Bahrein und umliegende Länder Arabiens beschränkte, doch innerhalb dieses Kreises erhielt sich ihre Macht bis sie der Wahhâbî-Dynastie unterliegen mussten, und nach Palgrave (II, 148) warten sie eben jetzt nur den günstigen Augenblick ab, um sich wieder zu erheben. „Like a fire the hotter for a good covering of ashes, the Carmathian reaction burns secretly on, and waits but an occasion to break out afresh into a blaze, sufficient to consume, perhaps for the last time, the superstructure of Wahhabeeism and Islam.“ — Zu der richtigen Bemerkung des Herrn St. über die

1) Cod. الجيانى 2) Cod. سلمان

3) Undeutlich. Es könnte نذ gelesen werden.

4) Es muss ein Wort fehlen. 5) Cod. عقب دالا حسنا

Bedeutung des Wortes ناموس pl. نواميس, vergleiche man was ich im Catalog III, S. 306 geschrieben habe. Nur so lässt es sich erklären wie „Gesetze Plato's" synonym werden konnte mit „Räthselsprüche Plato's" und ferner mit „Geheimkunsten", welche letzte Bedeutung das Wort immer bei Ǵaubarî hat.

4. Fâris Ibn Jaḥjâ as-Sâbâṭî [1]), der sich während des Khalifates des Fâtimiden al-Mo'izz († 453) in Tennis zeigte und die Wunder Jesu nachahmte. Man baute ihm zu Tennis am Meeresufer ein Kloster (صومعة), das sich noch zur Zeit des Verf. vorfand.

5. Ein Mann in Tiberias, Hirte (راعي) genannt, welcher vorgab, dass Moses seine Kunst vorausgesagt habe und das Wunder des aufblühenden Stabes zum Belege zeigte.

6. ʿAbdallâh Ibn Maimun Ibn Muslim Ibn ʿAkîl (عقيل), der Mondspalter, der zur Zeit des Ma'mûn in der Gegend Kufa's auftrat und im Gefängniss starb. Ǵaubarî sagt, dass es noch als er schrieb Anhänger dieses Mannes gegeben habe. Die Worte von Herrn St. S. 568 aus diesem Cap. citirt, lauten in unserem Codex:

وهذه معجزة لم يعطها الله لاحد من الانبياء الا نبيّنا محمد صلعم.

Das angebliche Wunder Muhammeds war also in Ǵaubarî's Augen eine Thatsache.

Faṣl 2 (24 Capp.) في كشف اسرار الذين يدّعون المشيخة oder من يدّعي المشيخة. اصحاب النواميس من الفقراء والمشائخ ومن الصالحين. Was die Günstlinge Gottes, die Frommen betrifft, die durch ihr inniges Verhältniss zum höchsten Wesen im Stand sind Wunder zu thun (Theurgen [2])), wie al-Ǵunaid, Ibrahîm Ibn Ahham, al-Ḥasan al-Baṣrî, as-Sarî as-Sakatî, Maʿrûf al-Karkhî, Suleimân ad-Dârânî und mancher unbekannte, mit Staub und Lumpen bedeckte (رب اشعث اغبر ذا طمرين لا يوبه له), von diesen mag der Verf. nicht reden; eben so wenig von den Leuten der zweiten Stufe, den Astrologen, Alchymisten und Kabbalisten (اصحاب الرياضة وعلم السيميا والعمل بالاسماء المقدسة), welche durch ihre von Gott verliehenen Kenntnisse die Erhörung ihrer Gebete erheischen. Zu diesen zählt der Verf. den bekannten Hallâǵ, der im Jahre 303 zu Bagdad predigte, und vom Vezire ʿAlî Ibn ʿIsâ zu Tode gefoltert wurde. Einige Verse, die er, während er gefoltert, improvisirte, werden hier mitgetheilt. Doch es giebt eine Klasse von Leuten, meistens Derwische (اصحاب الزوايا), welche durch mancherlei Künsteleien das Volk glauben machen, sie könnten Wunder thun. Das Treiben

1) Cod. النساباطي

2) Vgl Réville in der Revue des deux mondes 1 Oct S. 683

dieser Betrüger wünschte der Verf. zu enthüllen [1]). Nur ein Beispiel: Im Jahre 615 kündigte sich ein Mann, Namens Abû 'l-Fatḥ al-Wâsiṭî, zu Fîšat al-Manâra [2]) in der Nähe Alexandriens, als Scheikh und Wunderthäter an, welcher, zum Beweis für seine Würde, angab, dass er sechs Monate lang ohne Wasser oder sonstiges Getränk leben könne. Als sein Ruf zum Bezirkshaupt [3]) gelangte, liess dieser ihn kommen und sperrte ihn in einem Zimmer seiner eigenen Wohnung ein, dessen Schlüssel er selbst behielt. Er besuchte ihn täglich, und gab ihm nichts zu essen, als Speisen, welche die Menschen durstig zu machen pflegen, wie Fisch, Käse u. a. [4]) Als nun die sechs Monate verstrichen waren und der Mann noch immer frisch und gesund war, da schenkte ihm das Bezirkshaupt vollen Glauben, und alsbald erklang sein Ruf durch ganz Aegypten. Er empfing viele Geschenke, verheirathete sich mit einer reichen Frau und wurde mit dem Ehrentitel maulâna angeredet (تَمَوَّلَ). Als er im Jahre 629 starb, hinterliess er ein grosses Vermögen, und seine Kinder hiessen, noch als Ǵaubarî schrieb, die Kinder des Scheikh. Der Verf. aber giebt das Recept des durstwehrenden Mittels. — Zu dieser Klasse rechnet Ǵaubari auch die Schlangen- und Feuerfresser (الرفاعية). Die meisten der in diesem Abschnitte besprochenen Leute sind Ḥaschisch-Kauer, und eben hieran erkennt man sie gleich als Betrüger.

---

1) Herr St. giebt S. 570 (vgl. Anm. 2) einen Auszug aus dem 2. Cap. des Compendium. Im Hauptwerk ist dieser das 12te Cap. des zweiten Faṣl. Er lautet hier so: وقد نشأ بدمشق رجل يقال له المعود وادّعا المشيخة وكان بطعم الاثمار فى اوقات لا يمكن ان توجد فيها واستجلب له خلق كثير فلما استفحل امره ادعا النبوة وانه عيسى بن مريم وربط جماعة من كوا (l. دبواء) البلد ومن جملتهم اهل سوق المرحلين ودفر سوسية واهل المزة فلما كثّر الرعج فيه طلب ظاهر البلد والقلعة بمكان يعرف بالصفصاف وذلك فى دولة الملك العادل ابو (sic) بكر بن ايوب وذلك مشهور بدمشق يقال نبى الصفصاف ::

2) فيشة المنارة s. Moschtarik.

3) صاحب تلك البلدة وكان يقال له عز الدين بلبان امير شكار الملك الكامل

4) مثل الاسماك والجبن والخلاط والقبار; über die zwei letztgenannten Speisen s. den Artikel im Glossaire zu Edrisi, Description de l'Afrique et de l'Espagne p. 297.

Faṣl 3 (5 Capp.) فى كشف اسرار الوعّاظ وما يعملون. Diese Leute gehören eigentlich zu den Benu Sâsân, über welche im fünften Abschnitt die Rede ist; sie sind aber die besten dieser Klasse. Doch dass ihre Worte auf der Kanzel nicht immer mit ihren Gedanken übereinstimmen; dass sie die Leute rühren, während sie selbst kalt bleiben; dass sie mancherlei Kunstgriffe anwenden, um Effect zu machen, und am Ende nur ihren eigenen Vortheil im Auge haben, dies alles rügt der Verf. an ihnen. Er erzählt u. a. ein ausführliches Beispiel von einem Prediger aus Ḥaleb Namens Ḳuṭbu'd-dîn, mit dem er befreundet war und den er in den Jahren 623 und 624 in Aegypten begleitete. Er war ein feingebildeter Mann, aber von losen Sitten und liebte den Wein ausserordentlich. Seine Predigten (كلمسة) hielt er des Dienstags, in dem alten Ǵâmi' (الجامع الازلى) zu Caïro, und da hatte er immer ein bedeutendes Auditorium. Eines Tages sagte er dem Ǵaubarî, er werde auf der Kanzel essen, trinken und auf dem Tambourin (طربوب) spielen, ohne die Leute zu ärgern, im Gegentheil werde er ihre Herzen bezaubern. Und wirklich vollbrachte er dies, und an keinem Tage entlockte er seinen Zuhörern mehr Thränen, und empfing er mehr Geschenke.

Faṣl 4 (5 Capp.) فى كشف اسرار الرهبان وما يعملون. Das erste Capitel enthüllt die Betrügerei, welche alljährlich in der Kanîsat Ḳumâma zu Jerusalem statt findet, am Sonnabend des Lichtes (سبت النور). Al-Malik al-Mu'azzham, Sohn des al-Malik al-'Âdil, wohnte einmal dem angeblichen Wunder bei und sagte dem Mönche, er bestehe darauf zu sehen wie das Licht zu der geweihten Kerze herabkomme. Der Mönch antwortete: Was ist dir lieber, das Geld, welches du jährlich von uns empfängst, oder das Schauen dieses Geheimnisses? Denn wisse, dass, sobald ich es offenbare, diese Einkünfte gänzlich aufhören. Der Fürst bedachte sich und ging ohne weiteres Nachfragen davon [1]). Ḳazwînî II, S. ١٠٩ hat eine viel schlechtere Redaction dieser Anecdote.

Im zweiten Capitel enthüllt der Verf. das Geheimniss des ehernen Bildes, das zwischen Himmel und Erde schwebt, ein Kunststück des Apollonius von Tyana (بليينوس) in der Kubba eines Klosters دير الصنم, und das des schwebenden Armes im Lande der Kerǵ. In den übrigen drei Capiteln ist die Rede von Wunderol, von Wunderwasser und von einem Bilde, welches Thränen vergiesst und lacht.

Faṣl 5 (6 Capp.) فى كشف اسرار اليهود وفعلهم. Ich werde den Text dieses Abschnitts unten geben zur Collation mit dem von Herrn St. veroffentlichten Auszug aus den Compendien.

---

1) Anders Steinschneider S. 570.

Faṣl 6 (8 Capp.) فى كشف اسرار بنى ساسان وفعلهم. Der Name Banu-Sâsân bezeichnet fast sämmtliche Klassen von Betrügern. Sie leiten ihren Namen ab von Sâsân, dem Vater der Bettelindustrie (Abschn. 37, Cap. 6, cf. 87 r), der zahllose Mittel ersann, um sich des Geldes der Leute zu bemächtigen. Von den besten dieser Art, den Busspredigern, ist schon in Faṣl 3 die Rede gewesen. Hier werden nur aufgezählt: die Wunderthäter (اصحاب النواميس), die Faḳîrs, die Derwische (المتدروزون), die schwer Heimgesuchten (اصحاب البلاء [1]), die Zigeuner (الزط) und Andere; die Leute welche mit Bären und Affen reisen, die Böcke und Esel Künste lehren (يعلمون التيوس والحمير), Katze und Maus zusammenspielen lassen (يولفون بين); die welche den Bartlosen (الزلط statt السنط) einen Bart wachsen lassen; die welche vorgeben, sie seien lahm (ماسور) oder blind, oder die abscheuliche Wunden und Körpergebrechen zeigen. Im vierten Cap. erzählt der Verf. wie er im Jahre 613 einen Sâsâniden zu Harrân sah, der einen Affen führte, welcher viele Kunststücke kannte und für einen verwandelten Königssohn aus Indien ausgegeben wurde. Der Führer hatte die Bestie gelehrt, alle die frommen Uebungen der Muslims nachzuahmen. Er kleidete ihn am Freitag mit königlicher Pracht, drei indische Diener liefen mit dem Gebetkissen u. s. w. ihm voran, und so ritt der Affe nach der Moschee, wo den Gläubigen die Umwandlung des Prinz-Affen ausführlich erzählt wurde, und wobei der Affe die nöthigen Thränen vergoss. Er erndtete mit diesem Geschäft bedeutende Geldsummen. Vgl. Ḥâǵî Khal. T. III, S. 119.

Im fünften Capitel lesen wir von einem Mann, der in Konia in Klein-Asien ein recht merkwürdiges Bettelgeschäft betrieb. Gaubarî logirte im Jahre 616 bei ihm und tadelte ihn wegen seines Berufs, indem er sagte, er sollte Kaufmann werden. „Wie viel, erwiederte der reiche Bettler, meinst du dass ein Kaufmann mit einem Kapital von etwa 5000 Denaren tagtäglich erwerben kann?“ — „Einen halben Denar, oder vielleicht einen ganzen.“ — „Und ich, sagte der Mann, gewinne jeden Tag 5, 10 oder mehr Denare, und dabei wage ich nichts, während der Kaufmann immerhin grosses Risico hat.“ — Im folgenden Capitel erzählt uns der Verf. von einem seiner Freunde aus Damascus, Namens Muḥammed Ibn ʿAtama (عتمة) al-Ǵammâl, den er einige Jahre aus dem Auge verlor, aber plötzlich in der Stadt تاردلوى in Klein-Asien wiederfand. Der Mann reiste hier umher mit angeblichen Kaaba-Gewändern, und einem noch verdächtigeren Schuhe des Propheten, welche er für Geld sehen liess, indem er sich für einen Sprossling der Benu Šaiba, oder wenn er Schiiten (امامية) traf, für einen Aliden

1) D. h. die Aussatzigen, s. f. 8r., wo deutlich die an Lepra Leidenden unter diesem Ausdruck verstanden werden.

ausgab. Im siebenten und achten Cap. werden andere Beispiele von Reliquienhändlern gegeben.

Faṣl 7 (2 Capp.) فى كشف اسرار الذين يمشون بالنملة السليمانية. Der Zweck der Betrüger, über welche hier gehandelt wird, ist schöne Jünglinge zu verführen oder Geld zu erpressen. Drei Männer führen das Geschäft zusammen, welches mit einem Gespräch von zwei ihrer Führer über die Salomonische Ameise (s. Koran 27, vs. 17 u. 18) beginnt, worin auf den zum Opfer bestimmten Bezug genommen. Die Geschichte ist obscon und langweilig. Diese Klasse von Betrügern besitzt ein Buch, كتاب العزيز genannt [1].

Faṣl 8 (8 Capp.) فى كشف اسرار اصحاب السلاح والحرب oder اصحاب الحروب وحملة السلاح. Dieser Abschnitt enthalt Recepte um die Waffen brauchbarer, schärfer, besser zu machen; dann die Beschreibung einer Belagerungsmaschine, die ʿAbdu'ṣ-Ṣamad al-Iśbilî im Jahre 617 zu Damiette gebrauchte.

Faṣl 9 (9 Capp.) فى كشف اسرار اهل الكهف وهى الكيمية. Naturlich ist nicht die Rede von den Auserwählten, denen Gott das höchste Geheimniss (الاسم الاعظم) offenbart hat (vgl. Abschn. 2). Die Betrüger verrathen sich gleich durch ihre Prahlerei und ihre Gewinnsucht. Die Kenner der göttlichen Kunst (الصنعة الالهية) dagegen verbergen ihre Wissenschaft und wenden sie nur zum Wohl ihrer Nächsten an. Der Verf. sagt, er kenne dreihundert Arten von Betrügerei der Alchymisten, doch giebt er wie gewöhnlich nur einige Proben, wie sie die Menschen glauben machen, dass sie das Elixir besässen und im Stande seien andere Metalle in Gold und Silber zu verwandeln. Im neunten Cap. erzählt er wie der Fürst Nûru'd-dîn Maḥmûd Ibn Zenkî († 569) sich von einem Perser bethören liess und wie er sein Leben lang auf die Zurückkunft des Mannes wartete, den er mit viel Geld und prächtiger Ausrüstung nach Khorasân geschickt hatte um ein für die Elixirbereitung nothwendiges Aroma zu holen. Das lächerlichste aber bei der ganzen Geschichte, sagt Ǵaubarî, war, dass ein Mann, der die Namen der betrogenen Leute (المحارفون) aufzuschreiben pflegte, als er die Abreise des Alchymisten vernahm, den Namen des Fürsten obenan auf seine Liste (اعلى راس الجريدة) schrieb. Als der Sultan davon Nachricht bekam, liess er den Mann vor sich kommen [2]. — So hast du mich auch aufgeschrieben? fragte der Sultan. — Siehe deinen

1) Im 24sten Cap. des 2ten Faṣl erwähnt Ǵaubarî ein Buch der Ghowât (غوات), eine Art von Spitzbuben: وعندى لهم دفاتير مرقومة تحير فيها الناظر

2) فعرف السلطان ذلك فقال وايش ابصر من حراقى حتى كتبتنى عندوه فنزلت اليه الجندارية بسم الله كلم السلطان

Namen, antwortete der Mann, und zeigte ihm die Liste. — Inwiefern haltst du mich fur betrogen [1], dass du mich aufgeschrieben hast? — Es ist Einer zu dir gekommen, der dir tausend Denare vorgegaukelt hat [2]), und dann mit dem Gelde der Gläubigen durchgegangen ist; grössere Betrügerei (wörtl. Betrogenheit حراف) giebt es wohl nicht. — Ei, sagte der Sultan, er wird gewiss bald zurückkommen mit dem Aroma und dann bedeutende Geldsummen fabriciren. — O mein Herr, erwiederte der Mann, in diesem Falle streiche ich deinen Namen und schreibe den seinigen dafür hin. Denn der [3]) ist gewiss der grösste Betrüger (احرف) der ganzen Welt. — Der Sultan lachte und liess ihm etwas geben. Nachher so oft der Mann Mangel hatte (أفلس), ging er mit seinem Papier nach dem Schloss und rief, wenn er den Sultan sah: er ist noch nicht gekommen und der Name des Fursten steht noch geschrieben. Da lachte Nûru'd-dîn und schenkte ihm ein Trinkgeld. — Im nämlich Cap. erzählt der Verf. wie er selbst einen Betruger enthullt habe, der den Fürst ʿIzzu'd-dîn Aibek al-Moʿazzhamî († 655) hinterging. Der Betrüger hiess ʿAbdullah al-Ghumârî, er war also ein Berber; die Berber aber sind bekannt wegen ihrer Gewandtheit in den geheimen Künsten.

Fasl 10 (11 Capp.) فى كشف اسرار العطارين. Die Fälschung (دك وزغل) des Mennigs (زنجفر), des Kupfergrüns (زنجار), des Bleiweisses (اسبيداج), der Silberglatte (مرتك) und des Silbersalzes (خبز الفضة ?) sind Jedem bekannt. Hier werden nur die Fälschungen erwähnt, die den meisten Leuten verborgen sind, wie die des Pfeffers (فلفل), des Myrobalan (اهليلج), der Aloë (عود), des Ingwer (زنجبيل), der zwei Arten von Drachenblut (دم الاخوين), des Indigo (نيل), des Muscus, des Amber, des Rosenwassers (الماورد), des Zibet (زباد), des Camphers, des Antimoniums (توتيا) und des Azur (لازورد). Die Stoffe, deren Namen gesperrt gedruckt sind, werden nicht hier, sondern in den Ergänzungs-Capiteln im 27ten Fasl besprochen.

(Was ich im Cataloge gesagt habe, es fehle ein Blatt vor f. 49, ist falsch. Wohl liest man oben Bl. 47 عدم بعدها ورقة, und oben Bl. 49 عدم قبلها ورقة, doch eine neuere Hand hat das fehlende Blatt supplirt, und es fehlt demnach nichts.)

---

1) ما بان لك من حرافى

2) دك عليك الف دينار

3) ان رجع جاء „wenn er wiederkommt“ Ebenso f. 48v. ولا يرجع ثم شرع عمل له الذي und f. 69v. احد يقدر على ذلك المكان

Fasl 11 (5 Capp.) في كشف اسرار اصحاب الميم وعو المطالب oder وعى المطالبية. Nicht der Glaube an vergrabene, von Talismanen beschützte Schätze wird vom Verf. bestritten, er spricht bloss über die Betrüger, welche vorgeben, sie könnten Schätze ausfinden und ausgraben, über die Speculation auf die Leichtgläubigkeit der Leute. Einige der Kunstgriffe, wodurch sie dem Volke das Geld aus der Tasche zu locken suchen, erfordern eine ziemlich lange Vorbereitung, denn manchmal mussen vorher verschiedene Sachen eingegraben werden u. s. w.

Fasl 12 (9 Capp.) في كشف اسرار المنجمين ارباب الطريق. Diese Klasse begreift nicht nur die Astrologen, die Fremden [1] beigenannt, und Horoscopsteller, sondern auch diejenigen, welche vorgeben mit Hülfe der Sandwissenschaft die Zukunft enthüllen zu können. Die Beschreibung der astrologischen Betrügerei ist wegen der verschiedenen technischen Ausdrücke schwer zu verstehn, und auch für uns von nur geringem Interesse. Merkwürdig aber ist das neunte Capitel über die Sandkunst, um den Standpunkt des Gaubarî kennen zu lernen. Er nennt diese eine der edelsten Wissenschaften, erzählt ausfuhrlich, wie Gabriel sie dem Idrîs (Henoch) gelehrt hat, wie sie durch die Hermese (الهرامسة) fortgepflanzt worden ist. Er citirt dabei aus seiner eignen Argûza uber die Sandkunst (Herr St. Punktirkunst) den folgenden Vers:

واظهر الله به لهرمسا دعوته وكان منه مؤيسا

Am Ende sagt er: „die Wissenschaft ist gut, und nicht gegen diese sind meine Vorwürfe gerichtet, sondern nur gegen diejenigen, welche vorgeben sie zu verstehen und nicht thun, was sie vorschreibt." Dies gilt auch von allen anderen Wissenschaften (والعلم صحيح لا طعن فيه بل الطعن فيمن يدعيه ولا يعمل بمقتضاه وكذلك اقول في جميع العلوم).

Fasl 13 (13 Capp.) في كشف اسرار المعزّمين وفعلهم. Dieser Abschnitt handelt von den eigentlichen Zauberern, welche „die schwarze Kunst" ausüben und vorgeben, dass sie mit der Geisterwelt in Verbindung stehen. Die artigsten Betrügereien sind die, welche dazu dienen den unbekannten Dieb zu spuren, da sie einfach und nur auf die Leichtgläubigkeit des Diebes berechnet sind. Im 13ten Cap. erzählt der Verf. durch welche Kunstgriffe er selbst Diebe entdeckt hat. Er setzt dazu, dass er unzählige Beispiele [2] der Zauberei geben könne, da er aber gestanden, dass er selbst diese Kunst ausgeubt habe [3]), so dürfe er nicht alles sagen, was er

---

1) الغرباء, s. unten   2) امورًا لا تكيّف

3) ولولم قد وسمت نفسي انني منهم

wisse; — er halte sich jetzt nicht mehr mit diesen Sachen auf. Ein Fürst [1]) habe ihm einmal gesagt: diese Kunst, o Ǵaubarî, hat nicht das künftige Leben, sondern nur diese Welt im Auge.“ — Allerdings, erwiderte Ǵaubarî, und ich werde mich mit diesem Unflath (ادناس) nicht mehr abgeben; jedoch es ist besser die Dinge zu kennen, als sie nicht zu kennen.

Faṣl 14 (22 Capp.) في كشف اسرار اصحاب الطريق في الطب oder اسرار اطباء الطرق. Dieser Abschnitt enthält die Beschreibung verschiedener Charlatanerien, doch, sagt der Verf. am Ende des 7ten Cap., ich könnte mit der Materie ganze Bände füllen, nur darf man nicht alles sagen, was man weiss (ما كل ما يعلم يقال). Er citirt dabei zwei Verse des Ḥarîrî (2. Ausg. II. S. ٥٨٩ u. ٥٩.), wie man sieht aus dem Gedächtnisse:

فان قضيتم بلحن القول بان لكم   فضلي وذلكم ظلعى على ظبي
وان شهدتم فان العار فيه على   من لا يميز بين العود والحطب

Das 13te Cap. handelt von den Charlatanen, welche ein gewisses Kraut als Liebesmittel verkaufen. „Ich habe dies Kraut untersucht, sagt der Verf., und wirklich hat es dies Vermögen. Man bekommt es nur auf einem Wege. Die weibliche Schildkröte (سلحفاة) sträubt sich in der Brunstzeit gegen das Männchen. Da holt dieses sich von diesem Kraut, legt es dem Weibchen auf den Rücken und erlangt so die Befriedigung seiner Begierde. Der Krautleser sammelt alsdann die hingeworfenen Blätter. Also ist das Mittel gut, doch sie sprechen darauf Zauberformeln (يهدروا عليها, die Formel heisst حادور) und zeigen sich dadurch als Quacksalber.“ — Cap. 14—22 handeln über Augenkrankheiten.

Faṣl 15 (6 Capp.) في كشف اسرار الذين يخرجون (يقلعون) الدود من الضرس. Dieser Abschnitt ist eigentlich nur die Fortsetzung des vorigen. Es handelt sich hier von den Charlatanen unter den Zahnärzten. Im 6ten Cap. theilt Ǵaubarî eine lesenswerthe Geschichte mit von einem Freund aus Bosrâ (بصرى), Namens Ja'lâ al-Bosrâwì (البصراوي), der im Jahre 620 sich in Kairo niederliess, gerade als der Verf. sich auch dort befand. Die Aegypter verachteten ihn als Fremden und nannten ihn „ein Vieh aus Syrien“ (بقر الشام); da sagte er „ich werde zu Ende zeigen, wer von uns ein Vieh ist“. „Die Schmähwörter gehen mir zu Herzen (القدح في خاطر), sagte er zum Ǵaubarî, ich werde die sämmtlichen Bewohner Cairo's Koth fressen lassen“ (يلوك القذر). Da nahm er ein Gefäss (مجمع) als eine Bîrwâseh [2]), das er mit einer Menge

---

1) Seifu'd-dîn Kiliǵ (قليج).   2) بيرواسه = بارجه?

wohlriechender Specereien anfüllte, und eine Schachtel (حق) mit gut getrocknetem und geriebenem Koth (عذر). Er breitete nun einen Teppich aus am Orte بين القصرين [1]) und eröffnete seine Sitzungen, indem er bekannt machte, dass er Zahnarzt sei und den Leuten deutlich (نظر العيان) zeigen könne, welche Mundkrankheit sie haben. Man mochte sich nur hinsetzen. Er reichte ihm die Dose mit Schmutz und sagte „nimm ein Wenig von diesem Mittel an deinen Finger und reibe damit eine Weile deine Zähne." Der Mann that wie gesagt, und als er einige Augenblicke gerieben hatte, fing der Koth an flüssig zu werden (تحلّل). Da befahl ihm der Arzt in die Hand zu speien, daran zu riechen, und dann den Mund zu spülen. Nun hielt er ihm das Gefäss mit Specereien (السعوف الطيب) vor, liess ihn ein wenig davon kauen, und wieder in die Hand speien. „Merkst du jetzt, frug er nun, von welchem abscheulichen Uebel ich dich erlöst habe? Noch eine kleine Frist, und du wurdest daran schwer gelitten haben." Er forderte dann einen halben Dirhem (نصف درهم ناطل) und gab dem Patienten noch eine Prise aus dem Aroma-Gefäss. — Ein ganzes Jahr lang beschäftigte er sich in dieser Weise. Seine Besucher zahlten ihm jeden Tag gegen 60 bis 70 Dirhems (درهم سوداء); sie kannten den Koth, und er nahm ihr Geld. — Nachher pflegte er den Leuten artige Geschichten zu erzählen (يحكي) und jeden Abend warf er ihnen vor, dass sie Schund kennen und dafür Geld bezahlen (يؤدّون الجعل), allein er gab es ihnen in einem andern Kleide (الا انه يحكي لهم نوادر من مثل ذلك) und sie verstanden ihn nicht.

Fasl 16 في كشف اسرار اصحاب الحديد من الكحالين, die Geheimnisse der Augenärzte sind schon im Fasl 14 abgehandelt.

Fasl 17 (5 Capp.) في كشف اسرار الذين يصبغون الخيل. Der Verf. sagt, er habe viele Leute gekannt, welche sich mit diesem Geschäft abgeben, in Ober-Aegypten, in Aidzâb, in Maghrib und Tunis, und sei mit einigen gereist. Er giebt fünf Recepte, deren sie sich bedienen, um die Farbe eines Pferdes zu verändern, um ein braunes weiss, ein weisses braun oder schwarz u. s. w. zu farben. Im 6ten Cap. offenbart er die Kunst um die Zähne eines alten Pferdes so abzufeilen, dass man es für ein vierjähriges [2]) ausgeben kann.

Fasl 18 (10 Capp.) في كشف اسرار الذين يصبغون بني آدم.

---

1) S. die Stellen von Juynboll citirt im Lexic. Geogr. IV, S. 438, und Makrizî.

2) رباع. Freytag sagt nicht wie alt die Pferde sein müssen um diesen Namen zu erhalten.

Der Autor sagt: ich habe in den Bilâdu'r-Rûm Leute gesehen, deren Industrie es war, Knaben und Mädchen zu stehlen, sie so zu färben, dass ihre Verwandten sie nicht mehr erkannten, und dann zu verkaufen. Folgen die Recepte um einen Weissen zum Neger, Abyssinier oder Zingî zu machen, und umgekehrt. Im 4ten Cap. erzählt er, wie er einmal in der Stadt Hindobâr (خندبار) eine Stunde zusammen war mit einem Jüngling, den er recht gut kannte, ohne ihn zu erkennen, da dieser seinen Bart gefärbt und sich ganz als Greis verstellt hatte. Eine Menge Recepte für dergleichen Zwecke beschliessen den Abschnitt.

Faṣl 19 (3 Capp.) فى كشف اسرار الذين يلعبون بالنار (ويمنعون حرها). Die Einleitung handelt über die Magier und Zaraduscht, der alle Schutzmittel (ترابيص[1]) gegen das Feuer kannte; alljährlich beging man ein Feuerfest, zu dessen Feier die ganze Gemeinde Holz zusammenbrachte; drei Tage vor dem Fest wurde der Haufe angezündet, und als der Tag angebrochen war, knieten alle vor dem Feuer, obgleich man kaum im Stande war in seiner Nähe zu bleiben. Nach dem Gebete sprang Zaraduscht in das Feuer hinein und blieb darin bis zur dritten Stunde; dann kam er unversehrt wieder heraus, und nun fand das grosse Opfer Statt. Die Mittel aber, die Zaraduscht gebrauchte (بنفس. هذا الناموس العظيم) werden in Cap. 1 beschrieben. Im 3ten Cap. erzählt Gaubarî dass er in Hindobâr einen Magier kennen lernte, der kleine hölzerne Bilder verkaufte, für 5 malikitische Dînare das Stück, über welche das Feuer keine Macht hatte. Er verlangte das Geheimniss zu wissen und suchte deshalb mit dem Manne ein engeres Freundschaftsbündniss zu schliessen. Nachdem der intime Umgang einige Zeit gewährt sagte er ihm: ich weiss ein Geheimniss, um die hölzernen Wände des Zimmers brennen zu lassen, ohne dass sie verbrennen. Das erfasste der Mann und bat es ihm mitzutheilen. Gaubarî forderte dafür das Recept des Bilderfabricats. Erbitte dir lieber Geld, erwiderte der Mann. Gaubarî nannte 100 Denare, doch als der Mann sagte, er könne nur 50 geben, nahm er diese Summe. Dann sagte er, nun weiss ich noch ein Geheimniss und dies will ich dich lehren, wenn du mir deine Kunst offenbarest. Nun blieb dem Mann keine Wahl und er gab Gaubarî sein Mittel, das dieser hier mittheilt.

Faṣl 20 (8 Capp. فى كشف أسرار الذين يعملون الطعم. Die Esswaren, deren Fälschung besprochen wird, sind Honig, Butter, Rahm, Essig, Oel, Sesamöl (شيرج) und Milch.

---

1) F 12v.: قد ربص جميع جسده بالترابيص التى تمنع النار وفعلها وكذا كشف اسرار الترابيص التى يعملونها تمنع النار وحرها عنهم; f. 12 r. ان يكون هذا التنور اعلاه مربص

Faṣl 21 (5 Capp.) في كشف اسرار الذين يمشون بالعلفات. Die Schlafmittel (العلفات), deren Recepte der Verf. in diesem Abschnitt giebt, werden in allerlei Formen beigebracht. Das Gewöhnliche ist, dass der Schurke etwas davon in ein Stück Brot oder in eine Feige thut, die er auf die Strasse legt. Wenn er nun Jemand die Frucht nehmen und essen sieht, folgt er ihm bis er sich irgendwo schlafen legt und plündert ihn aus oder ermordet ihn; — denn, sagt Gaubarî, die Leute welche ich bisher beschrieben habe sind zwar Betrüger, doch sie verschulden sich nur an dem Besitzthume der Menschen, diese aber nehmen manchmal Gut und Leben. Oefters verkleiden sich dieselben als Kaufleute oder Soldaten, schliessen sich an irgend einen Mann, der wohlhabend aussieht, an, und suchen dann die Gelegenheit ihm das Opiat in's Essen zu mischen, um ihn nachher zu berauben. Schöne Frauen werden bei dieser Industrie häufig als Lockvogel gebraucht.

Faṣl 22 (6 Capp.) في كشف اسرار الكتاب (وهم) اصحاب الشروط. Die in diesem Abschnitte beschriebene Industrie ist eine zwiefache. Bei dem Aufsetzen eines Kaufcontracts spricht der Actenschreiber eine gewisse Formel aus, die den Kauf wesentlich annullirt, den Contrahenten aber unbekannt ist. Wenn er nun merkt, dass entweder der Käufer oder der Verkäufer die Sache bereut, so lässt er sich für eine gewisse Summe bereit finden den Contract wieder ganz gesetzmässig zu annulliren. „Dem Scheine nach, sagt Gaubarî, halten sich diese Herren streng an das Gesetz, doch durch ihre geheimen Kniffe (النواميس الساسانية [1]) wissen sie es so zu drehen, dass das Unrecht Recht wird."

Die zweite Industrie ist die Fälschung eines Contracts oder einer Assignation. Sie wissen nämlich durch verschiedene Mittel, deren Recepte bei Gaubarî folgen, die Schrift ganz auszuwischen, aber so dass die Namen der unterschriebenen Zeugen bleiben. Dann schreiben sie hinein was sie nur wollen, und da die Unterzeichneten ihre Handschrift nicht ableugnen können, so kann der Richter sie der Fälschung nicht überführen.

Faṣl 23 (8 Capp.) في كشف اسرار المُشَعْوِذين. In diesem Ab-

---

1) Der Text lautet: وهم اخبر العالم بالامور الشرعية وغيرها وهم اشر خلف الله في الظاهر وفي الباطن ولهم في الظاهر اقامة الحدود الشرعية والنواميس الساسانية ولهم اسرار غامضة لا يعلمها الا هم الخ. Um den Worten النواميس الساسانية den Sinn zu geben, den sie sonst überall im Buche haben, muss man annehmen, dass dieser Text entstellt ist. Vielleicht auch ist الساسانية verschrieben für السياسية.

schnitte werden die eigentlichen Gaukler und Taschenspieler besprochen. Ihre Künste sind solche, wie man sie auf den Jahrmärkten und auf der Strasse sieht, z. B. das Spiel mit dem Eiersack, mit den bezauberten Dosen und Bechern, mit doppeltem Deckel oder doppelter Wand, die Kunst zwei verschiedene Getränke aus einer Flasche einzuschenken u. s. w. Zwei Gefässe sind dabei abgezeichnet.

Faṣl 24 (11 Capp.) في كشف اسرار الجوهرية واعمالهم. Das Fälschen und Färben von Perlen und Edelsteinen ist wirklich eine Kunst, wie auch das Einbrennen von Namen und Bildern, so dass die Leute glauben, sie werden so verziert in den Minen gefunden (لا يشك انها خلقة); doch giebt es auch Manchen, der nur vorgiebt die Kunst zu verstehen, und mit gröberen Betrügereien den Leuten das Geld aus der Tasche lockt.

Faṣl 25 (6 Capp.) في كشف اسرار الصيارفة ودكّهم والدك عليهم. Die Wechsler welche in diese Kategorie fallen, sind eigentlich nur Diebe und Räuber (من حملة الحرامية وقطاع الطريق). Als ich in Indien war, erzählt der Verf., suchte ich die Bekanntschaft eines sehr reichen Bankiers, der mit den vornehmsten Leuten umging und das allgemeinste Vertrauen genoss. Sein Geschäft bestand darin, dass die Kaufleute bei ihm grosse Summen deponirten, welche sie, wie das Bedürfniss es erforderte, in kleinen Summen zurücknahmen (يستعيدونه قليلا قليلا). Ich kam auf den Gedanken, dass der Mann irgend ein geheimes Mittel haben musste, wodurch er all seine Reichthümer erwerbe, und ich täuschte mich nicht. Nachdem ich ihn einige Tage lang beobachtet hatte, bemerkte ich, dass er seine Rechte, an der er einen Ring trug, stets nahe am Zünglein der Waage hielt, doch beim Einkassiren des Geldes an der Seite des Gewichtes (السنج), dagegen wenn er Geld auszahlte, an der Seite des Geldes. Ich machte den Schluss, es stecke ein Magnet im Ringe; und so war es. Als ich ihm merken liess, dass ich sein Geheimniss errathen habe, bat er mich flehendlich, dass ich es nicht offenbaren möchte. „Ich besitze diesen Ring schon fünf und zwanzig Jahre, gestand er, und kein Hindu, wie verschmitzt sie auch gewöhnlich sind, hat es bis jetzt entdeckt." Gaubarî liess sich nach einigem Zaudern erbitten. „Bei Gott, rief er, ich werde davon hier im Lande (في الاقليم) nie sprechen, mein Herr wird seine Stelle behalten wie zuvor." Er recitirte dabei aus Ḥarîrî:

مسرلة مغزلة اسبل الفضل وسدلت الذيل على مجاري الليل

Da heiterte sich das Gesicht des Mannes auf, und er holte eine Börse, die Gaubarî nach einigem Zögern annahm. Seit dieser Zeit überhäufte ihn der Mann mit Wohlthaten, er gab ihm ein Haus und stellte ihn seinen Freunden, den Grossen der Stadt vor, so dass er als einer der ihrigen angesehen wurde. (Die Börse enthielt

50 Dinare Maʿûdîja, von welchen jeder 4 Dirhems Nâṣirîja gilt.) — Ich habe diese Geschichte ausführlich erzählt, da sie uns den sittlichen Charakter des Ǵaubarî kennen lehrt.

Ausser dieser Art von Betrügerei werden noch folgende besprochen: die Schwere des Geldes durch einen Kunstgriff um fünf Procent zu erhöhen; eine Waage zu gebrauchen mit hohler Stange in welcher sich Quecksilber befindet: die Gewichte, nachdem der Marktmeister (المحتسب) sie gestempelt hat, dennoch leichter zu machen. Im 6ten Cap. erzählte er von einem Manne aus Damascus. der die Wechsel zu betrügen wusste, indem er ihnen falsches Geld in die Hände gaukelte.

Faṣl 26 (1 Cap.) فى كشف اسرار الذين يدبّون على المردان. Unter diesem Titel theilt der Verf. eine ausserordentlich unanständige Geschichte mit, doch lernt man aus ihr einige merkwürdige Sachen. Ein Ḥarrâner reiste mit seinem fünfzehnjährigen Sohn, der ein guter Musicus war und wunderschön sang, um Concerte (سماعات) zu geben. Der Verf. traf sie in Antiochien, wo sie kein Concert unter 100 Dirhems Sulṭânîja gaben. Dies geschah aber in den Privathäusern. Ǵaubarî wohnte selber einem dieser Concerte im Hause eines Kaufmanns bei, nicht als Gast, sondern wahrscheinlich als Taschenspieler, denn er war für den Abend gemiethet (استاجرنى). Er wurde auch nicht mit besonderer Achtung behandelt, denn in der Nacht sagt er zum Kaufmann, den er sich durch ein Discretions-Versprechen verpflichtet, dass er jetzt Anspruch habe auf freundliche Bewirthung (بان من حقى عليك المواساة). Der Kaufmann antwortete: „der Tisch steht noch da mit dem Abendbrote“. Ǵaubarî erwiderte: „ich bin nicht gewohnt zu speisen, was Andere übrig lassen“. Nun versprach ihm der Kaufmann, wenn er übermorgen wieder ein Concert gebe, den Ǵaubarî vor allen anderen Gästen zu Tische zu bitten.

Faṣl 27 (32 Capp.) فى كشف اسرار ارباب الصنائع مجمل. Dieser Abschnitt enthält ein Supplement zu all den vorigen Abschnitten. Er fängt an mit der Alchymie. In dieser Wissenschaft, sagt Ǵaubarî, ist Wahres und Falsches. Es lehrt dann Einiges von der ächten Goldmacherkunst. Es kommt nur darauf an, dass man die verschiedenen Feuerarten zu unterscheiden weiss. Im 6ten Cap. erwähnt er die verschiedenen Meinungen der Alchymisten über den Stein der Weisen (الحجر المكرم, الحجر الاكرم); er scheint selber mit Jośûa b. Nûn (sic) zu glauben, er sei das Blut, da dieses doch das eigentlich Lebende ist. Zu Cap. 6—8 werden wieder drei Stücke der Banu Sâsân, der eigentlichen Bettlerindustrieritter, erzählt; Cap. 9 u. 10 enthält eine Beschreibung der Pfefferfälschung: 11 u. 12 die der Bereitung von vergifteten Kuchen (اقراص قواتل); 13—16 lehren die Fälschung des Kupfergrüns, des Mennigs, des

Bleiweiss und des Indigo. Cap. 17—19 sind Supplemente zum 2ten Abschnitte. Aus Cap. 17 lernen wir, durch welches Mittel die Leute den Regen aufhören lassen, nämlich durch ein Pulver, das sie anzünden und dessen Rauch den Regen vertreibt (sic). Unterdessen stellen sie sich, als ob sie inbrünstig zu Gott beten, damit die Menschen sie für Günstlinge Gottes halten, deren Gebet erhört wird. Cap. 18 lehrt die Kunst eine Wasserquelle ausfindig zu machen in derselben Absicht. Der Verf. wäre selbst beinahe Dupe dieser Kunst geworden (كدتُ ان ارتبط عليهم). Er war es wirklich eine Zeitlang einer dritten, die er in Ḥiǵâz üben sah. Der Mann, der diese Industrie trieb, genoss in Medîna den Ruf eines Heiligen, ja man sagte, er sei grosser als Ǵunaid. Doch Ǵaubarî enthüllte ihn bald. In einem Gespräch, das er mit ihm führte, wusste er ihn ganz von seiner Superiorität zu überzeugen. „Ich wollte dich jagen, sagte der Mann, doch du jagst mich" (كنت رمت ان اصيدك فصدتني). Dann theilten sie sich gegenseitig ihre Künste mit und blieben vier Monate bei einander. „Als nun die Grossen der Stadt ihn besuchten, sagt Ǵaubarî, blieb ich stehen wie aus Ehrfurcht (في خدمته), doch sobald wir allein waren, sagte er mir: ich bitte dich dies nicht zu thun, ich sollte eigentlich vielmehr dir aufwarten" (انا احق بالوقوف في خدمتك).

Cap. 20—23 lehren welche Gefahren den Schatzgräbern drohen und wie man diesen ausweichen kann. Aus Cap. 22 sieht man, dass Ǵaubarî selbst sich in Aegypten auch mit dieser Industrie beschäftigt hatte.

Cap. 24 ist eigentlich Supplement zu Faṣl 21. Es lehrt, wie man einen Brief oder ein Buch so mit einem gewissen Mittel inficiren kann, dass der Leser in Ohnmacht fällt. Doch gehört es in so weit zu den vorigen, da dies Mittel dienen muss, um einen lästigen Menschen, der dem Schatzgräber folgen will, unschädlich zu machen.

Cap. 25 ist Supplement zu dem Abschnitt über die Astrologen, welche man „die Fremden" (الغرباء) nennt, nicht weil sie Fremde sind, doch weil sie wunderbare Sachen thun.

Cap. 26 enthält die Geschichte eines Ismâʿîliten, Namens Sinân (سنان), der sich im Jahre 596 in der Burg مصيات[1]) als Prophet aufwarf, und als Zeuge seiner Würde ein scheinbar abgehauenes Haupt reden liess. Der Mann, der sich zu diesem Kunststück hergegeben hatte, wurde nachher ermordet. Seine Herrschaft dehnte sich über alle in der Nähe liegenden Oerter aus, und die sämmtlichen Bewohner des Gebirges (جبل السكين) hingen ihm an. Noch jetzt, sagt Ǵaubarî, ist sein Name nicht verschollen. — Im folgen-

1) Marâṣid und Ibn Saʿid bei Abulfeda S. ٢٢٩ Anm.

den Cap. lesen wir die Geschichte des ʿAbdullâh at-Tekrûrî, der in Aidzâb einen grossen Anhang bekam unter den Afrikanern (فربط عليه جميع الباجة والتكرور والنوبة والحبشة), so dass man ihm selbst ein Kloster (زاوية) baute. Der Mann hatte eine Maschine erfunden, mit deren Hulfe er auf dem Meere tanzte. Er that dies aber nur bei Nacht. Im Jahre 615 wurde er getodet, und das Kloster abgebrochen. — Cap. 28 giebt die Geschichte eines ʿAliden, Namens Hasan, der in Jemen, in Kalhât (قلهات) lebte und das Wunder des aufbluhenden Stabes zeigte. Er gewann einen grossen Anhang und wurde als Mahdî begrüsst. Im Jahre 621 wurde er überwunden und getödet. — In Cap. 29 erzahlt Gaubarî die Geschichte eines Mannes, den er in Gidda kennen lernte, welcher früher ein wirklich frommer Scheikh gewesen war, doch später ein Betrüger (ساسانى) wurde und Wunder zeigte um Geld zu verdienen. — Cap. 30 ist die Erzählung des 160jährigen Mönchs, den der Verfasser in einem Kloster (دير القلمون) in der Gegend von Bahnesâ fand [1]), und welcher die Zukunft vorhersagte. Eine Nonne, die das Geheimniss kannte, theilte es dem Verf. mit. — Cap. 31 lehrt die Kunst den Schlangen Hörner zu machen, so dass die Leute glauben, sie seien wirklich von Natur gehörnt (ادعا خلقة). — Cap. 32 endlich lehrt noch einige Taschenspielereien (نوادر المشعوذين).

Fasl 28 (3 Capp.) في كشف اسرار الهجامين الذين يهجمون البيوت من اللصوص. Die Haggâmûn sind Diebe, welche entweder selbst in die Häuser gehen, nachdem sie sich durch eine Taube oder eine Katze, welche sie in die offene Thür schicken, überzeugt haben, dass Niemand darin ist: oder sie senden ein Kind, das aus Mitleid aufgenommen wird und dann die Leute bestiehlt.

Dagegen sind die im folgenden Abschnitt (Fasl 29 [4 Capp.] في كشف اسرار اللصوص اصحاب النقوب والعقل) besprochenen in die Häuser einbrechenden Diebe und Räuber viel gefahrlicher. In den drei ersten Capiteln spricht der Verf. von der ersten Klasse und den Mitteln, welcher sie sich bedienen um zu erfahren, ob die Bewohner des Hauses auf ihrer Hut sind oder nicht. Die eigentlichen Räuber zerfallen in zwei Klassen, die مداورون und die سلاتون. Die Ersten bestehlen die Duwâr's der Kurden, Turkomanen und Araber, indem sie den Hunden Kuchen vorwerfen, die Andern sind Pferdediebe.

Fasl 30 (2 Capp.) في كشف اسرار النساء وما تم (sic) من الدخاء من الحيل والمكر والخداع oder والمكر وقلة الحيا. Dieser letzte Abschnitt

---

1 Steinschn. S. 571. Statt البهنيس lese man البهنسا; der Name des Monches lautet in unserm Codex اشمونيت Aschmûnit

des Buches handelt also über die Listen und Kniffe der Weiber. Es werden zwei erbauliche Geschichtchen erzählt, worin die Dame mit dem Ehrennamen قحبة pl. قحاب bezeichnet wird. Uebrigens wird der Leser gebeten, das Buch des Ǵâhit über diesen Gegenstand zu lesen.

Aus den vorgehenden Auszügen lernen wir Ǵaubarî ziemlich gut kennen. Er gehörte selbst zu jener Klasse von Leuten, welchen der grössere Theil seines Buches gewidmet ist, den vagabundirenden Tausendkünstlern; er durchreiste einen grossen Theil der dem Islâm unterworfenen Länder, besuchte Indien, Maghrib und Klein-Asien, doch hielt er sich länger in Aegypten auf, und gewöhnlich in Syrien. Im Jahr 613 war er zu Harrân, 616 in Klein-Asien, 620, 623 und 624 in Aegypten. Er war aber ein verschmitzter Gast und wurde wegen seiner überlegenen Gewandtheit manchmal in die Paläste der Fürsten und Reichen gerufen. Er war nicht ungebildet und hatte ziemlich viel gelesen, wenn auch eine seltsame Litteratur; er hatte sehr viel gesehen und beobachtet, und war ohne Zweifel ein lustiger Gesellschafter, wenn gleich nicht frei von Eitelkeit und Dünkel. Dass er wissenschaftlich nicht hoch stand, dass er fest an Goldmacherei, Sterndeuterei, Buchstaben- und Sandkunst glaubte, lässt sich von einem Taschenspieler und Schatzgräber kaum anders erwarten. Seinen sittlichen Charakter zeigt uns am Deutlichsten die Geschichte mit dem Indischen Bankier. Betrügerei, wenn sie nur fein war, war in seinen Augen keine Sünde. Er fängt zwar fast alle Abschnitte an mit einer Menge Epitheten von „schlecht, bösartig, gefährlich, diebisch u. s. w.“, jedesmal für die Klasse, die er zu besprechen beabsichtigt, doch mit sichtlichem Behagen erzählt er die Streiche seiner früheren Genossen.

Die Zeit der Abfassung des Buches lässt sich genauer bestimmen, als ich es im Cataloge gethan habe. Nicht nur dem Namen der Fürsten al-Malik al-Aschraf († 635), f. 18 r, sondern auch dem des al-Malik al-ʿÂdil Ibn Ayyub († 645), f. 22 r (vgl. 14 v) wird die Formel zugefügt قدس الله روحه. Dagegen fehlt sie beim Namen des ʿIzzu'd-dîn Aibek († 655), den Ǵaubarî persönlich kannte (f. 45 r.). Er schrieb also um 650. Vielleicht lässt sich aus dem Todesjahre des Fürsten al-Malik al-Masʿûd, auf dessen Geheiss er sein Werk verfasste, und dem des Saifu'd-dîn Kiliǵ, der noch lebte, als der Verf. schrieb, noch Näheres ableiten.

Wir besitzen zu Leiden noch ein Buch über die Taschenspielerkunst, Cod. 119 (2), das ich bei dieser Gelegenheit etwas ausführlicher beschreiben will, als ich es im Cataloge (III. S. 182) gethan habe. Ich hatte damals das Büchlein nur durchblättert,

und so ist mir eine Stelle entgangen, welche das Alter des Buches bestimmt. S. 83 erzählt der Verf., dass er im Jahre 802 zu Haleb die Erklärung eines Kunststuckes erhielt, das er früher gesehen, doch nicht begriffen hatte. Zarkhurî war eben so wie Ǵaubarî selbst Taschenspieler. Er sagt (S. 72), dass er alles, was er lehre, von den Gauklern und Künstlern, mit welchen er umgegangen, gehört und selber geprüft habe. Unter diesen Leuten hebt er besonders hervor einen Namens Muḥammad, Ibnu 'l-Muėddin al-Imśâtî (الامشاطى, S. 58 u. 76), dessen Schüler er gewesen und dem er den Titel Ustâd beilegt. Er theilt zwei von diesem Manne erfundene Kunststücke mit, deren Erklärung ihn so interessirte, dass er, um sie kennen zu lernen, sogar eine Zeitlang sein Famulus wurde.

In der Beschreibung, die ich im Cataloge gegeben habe, ist noch mehr zu bessern. Die Lesart المشائين, die ich nach Ḥâǵî Khalfa aufgenommen habe, ist falsch und ebenso die Erklärung. Man lese mit der Hs. المشاتين und übersetze: „die Lehre der mechanischen Taschenspielerei.“ Das Wort مشتان, plur. مشاتين kommt zweimal bei Ǵaubarî und fünfmal bei Zarkhurî vor. Die zwei ersten lauten (f. 50 v.): الغرباء ولهم احوال لا يقطع عليها قياس ولهم مشاتين لا تحدّ ولا توصف und (f. 51 r.) فان كل نفر من هاؤلاء لهم مشتان وسمّ وسوف اذكر من ذلك الخ. Im Zuhru 'l-Basâtîn kommt es vor 1) im Titel, 2) S. 60 (حلب) وذلك ان نحن كما نجتمع فيها في كل ليلة سبت من الاستادين والغوات والصبيان والفراشين ونعملوا من انواع التعامير والصبغات والمشاتين انواعًا كثيرة وشدّ الغوات في سائر الفنون للاستادين; S. 73 وهو المنجنيق الملحى عند اهل المشاتين; S. 85 صفة من المشاتين نذكرها بعد هذا الفصل; endlich die Hauptstelle (S. 52) ist der Anfang des vierten Capitels, welchen ich hier folgen lasse:

الباب الرابع في ذكر اشياء من المشعبذين مختلفة الصور والاسماء لا بد من ذكرها اعلم اصلح الله شانك ان هذه الصفة من اطرف [1] الفنون واغربها واصل تصنيفها وخروجها من العجم ثم تعلم ابناء العرب فعملوها احسن من اولاد العجم وزادوا فيها اشياء كثيرة واصلها الخفة والرشاقة وتنقسم على قسمين فالقسم الاول سمّى العفر وهو خفة

1) Cod. اظراف

الدكّ والرشاقة فى لعب الاحقاق ونقل البندق وتخبيته (؟ وتخبيبه .l) ومكان البندق فى عفرها بين كلوتين الكف وهذا القسم يسمى بالعفر وهو بغير عدة وعدة اليدين لا غير والقسم الثانى يسمى المشانين وهو مصتوع (مصنوع .l) فى العدة والقطع الذى (sic) عنده واصل قاعدة هذا الفن سبع قطع الثلثة احقاقا والثالث بنادق والرخمة الذى ينفر بها على الدق. Das Wort bedeutet also das Werkzeug, den mechanischen Apparat der Horoscopsteller und der Gaukler, und علم المشانين „die mechanische Taschenspielerei“ ist der Gegensatz von علم العفر (das Verbum عفر bedeutet heimlich wegnehmen, wegstehlen), mit welchem Namen das einfache Gaukeln, das Escamotiren, wobei es nur auf Geschwindigkeit und Behendigkeit ankommt, bezeichnet wird.

Das Büchlein enthält zehn Hauptstücke, und ausserdem noch ein Paar Excurse. Das erste Cap. فى الصور والتماثيل giebt die Beschreibung von Fischen, Männchen, Thieren von Wachs oder dgl., die sich durch Magnet, Faden oder sonstige Mechanismen bewegen. Cap. 2 فى الاقداح والعقاقر behandelt allerlei Kunststücke mit Gläsern (اقداح) und Flaschen (قنانى), die entweder präparirt sind, oder wobei man das in der Hand versteckte (عفر) Zaubermittel behende einmischt. Cap. 3 فى الاحقاق والاكر, das Gaukeln mit Dosen und Ballen, mit gewissen Mechanismen versehen. Cap. 4 enthält die Beschreibung von mehreren kleinen Werkzeugen der Taschenspieler, z. B. des hohlen Bohrers, des Messers mit hohlem Griffe, u. s. w. Einige derselben können nur von Leuten mit langen Fingern benutzt werden. Dann giebt es weiter noch einige „Tours d'adresse“, wobei man Geschwindigkeit (رشاقة) im Escamotiren (دك) und viele Werkzeuge braucht. Cap. 5 beschreibt die Gaukelei mit Eiern, Schachteln, Ringen u. s. w. Cap. 6 dieselbe mit Lampen und Kerzen. Der grössere Theil aber dieses Cap. ist einer Beschreibung der Kunst das Sesamöl (شيرج) zu färben, und in einem Gefäss sechserlei gefärbtes Wasser zu giessen gewidmet, so dass die Farben geschieden bleiben. Daran schliesst sich ein Excurs an über kleine Neckereien und Betrügereien (المغايبات), z. B. wie man mit Jemand wettet, man werde ihm eine brennende Lampe zeigen das Oberste zu unterst gekehrt, und nachdem er die Wette angenommen hat, hält man die Lampe über ein Becken mit Wasser und zeigt ihm das Bild, u. s. w. Es wird in diesem Cap. auch eine Kerze beschrieben, die den Dienst einer Uhr thut (موقتة

(ساعات الليل), indem am Ende jeder Stunde ein Kügelchen in ein kupfernes Becken niederfällt. Cap. 7 handelt über Klebemittel (لزاقات) um z. B. gebrochenes Glas und Porzellan zu leimen, oder schwere Sachen vom Boden zu heben, und über das An- und Aufhängen von schweren oder scharfen Sachen an kleinen und weichen Gegenständen (التعاليق). Cap. 8 enthält die Vorschriften, wie man Papier u. s. w. beschreiben oder färben muss, so dass die Schrift oder Farbe erst dann zum Vorschein kommen, wenn man das Papier an das Feuer, in den Sand, in das Wasser u. s. w. hält. Die Mittel heissen نيقة pl. نيق. Weiter lehrt er die Kunst die Schrift auszuwischen. Im 9ten Cap. werden allerlei Kunststücke besprochen, meist zur Belustigung der Gesellschaft. Daneben finden wir Recepte für Bereitung und Fälschung von Farben. Am Ende findet man drei Excurse über die Kunststücke, welche mit Hülfe von Pfeil und Bogen ausgeführt werden.

Das 10te Cap. فى شرائف بنى ساسان وفنون اعمالهم ist für uns zur Vergleichung mit Ǵaubarî das wichtigste. Der Verf. rechnet zu diesen Leuten, die man auch الغرباء oder, wie die Fallâḥ's, الاعوام nennt, die اصحاب المهم d. h. die Schatzgräber (المطالبية); die اصحاب الكاف d. h. die Alchymisten (الكيماوية); die frommen Betrüger, z. B. welche vorgeben vierzig Tage ohne Befriedigung irgend eines Bedürfnisses leben zu können; die Schlangenjäger (الحوائية); die Sand- und Sterndeuter (المشون); die Zauberer. Von der Industrie jeder Klasse wird eine kurze Beschreibung gegeben.

الفصل الخامس وهو ستة ابواب فى كشف اسرار اليهود وغيرهم اعلم ان هذه الطائفة العن الخليقة واخبثهم واشدهم كفرا ولعنة وهم اشد الناس خبثا [1] فى افعالهم واظهرهم ذلة ومسكنة وهذا عين اللعنة والدهاء وهم اذا خلوا بانسان اهلكوه ودكوا عليه المرقد فى الطعام ثم انهم يقتلوه وذلك انهم اذا ارادوا هلاك واحد جعلوا له فى طعامه المرقد حتى ينام ثم يثبون [2] اليه وقد تمكنوا منه ثم يقتلوه ، الباب الثانى فى كشف اسرارهم ومن ذلك انهم يعملون من بزر البنج الاسود ووسخ الاذن وبصل الفار من كل واحد جزو [3] ثم يجعلوه فى اى طعام كان فانه ينام من وقته

1) Cod. خبث

2) Cod. يثبون. Ebenso f. 76 v. وثبت اليه für وثبت

3) Stets unverbogen in den Recepten dieses Buches

وساعته فيتمكّنون منه ويقتلوه فى مكان لا يوبه له فانّهم فانّهم اكثر الخلق خبثًا وكفرًا ولعنة واياك ومصاحبتهم فما لهم قول ولا دين ولا امانة وهذه صفة احبار[1]) اليهود واما الجمهور منهم فانهم جميعهم يتعلّقون بالعطر ولهم اوصاف ياتى ذكرها، الباب الثالث فى كشف اسرارهم وذلك ان جمع (جميع l.) العطر يزغلوه ويحكّوه ويبيعوه على المسلمين ولا يوبه لهم فمن ذلك انهم يعملون الهليلج والفلفل والزعفران والمسك والعود والكافور والمصطكا وكلّما يتعلّق بالعطر وسوف اذكر ذلك فى الموضع الذى يليق به واكشف اسراره واعماله ان شاء الله وانبت بعضه، الباب الرابع فى كشف اسرارهم ومن ذلك الاطبّاء الطبائعيّة منهم فانهم اشدّ كفرًا ونفاقًا ولهم اسرار لا يقف عليها غيرهم فمن ذلك تقريب البعيد وتهوين الشديد فاذا ارادوا ان يداووا انسانًا وبه رُوه (2) فيبادروا قبل كلّ شىء على حفظ قوّته ثم يعمل له دواء موافق لذلك المرض فيبريه فى ايّام قلائل وان اراد ان يخبث عليهم تغافل على[3]) حفظ القوّة اوّلًا فيسقط بعضها ثم يعمل له دواء نافع لذلك المرض ثلثة ايّام ثم يحرف عليه بما يهيج عليه مرض آخر ولا يزال كذلك يدخله فى شىء ويخرجه من شىء فيجعله مقتاه ياكله وان كان المريض له شىء من احوال[4]) الدنيا وكان له وارث اشار الى الحكيم بما يعمل ويجعل له فيحرف عليه ويضعفه قليلًا قليلًا الى ان يقتله وذلك ان كان له زوجة تريد موته فتشير اليه وتقول يا حكيم بالله عليك ان كان عليه موت فبشّرنى ولك عندى الحلاوة الوافرة فيقول اما مرضه فسالم بل يقدر الحكيم يسقيه شيئًا يسقط قوّته ثم يهلك فاذا سمعت المرأة ذلك مع قلّة عقلها ودينها وشهوتها لموته تقول يا حكيم ابصر ايش تعمل وايش ما اردت عندى فيقول هذا الامر لا اجسر ان اقدم عليه فلا تزال عليه وتوعده بما يريد فيقول هذا الامر لا يتمّ باجل بل يتمّ

1) Cod. اخبار 2) Cod. وبروه
3) So, statt عن 4) So, statt اموال

بالنقود فياخذ منها ما يتّفق بينها وبينه فان كانت مليحة وارادها فيتركها ذلك اليوم ثم يقول اعلمى ان هذا الامر لا يتمّ الّا بمواصلتك لادبر له من المنى دواء وقد انقضى الشغل ولا يزال عليها حتى تجيبه الى ذلك فانظر الى هذا المكر والدهاء والخبث وكيف يستحلّون اموال الناس ويستبيحون(1 نساءهم فافهم ذلك وكن خبرًا بالامور لا يدخل عليك شىء، الباب الخامس فى كشف اسرارهم فمن ذلك البوارز والحوازين الذين يدورون بالبيوت والضياع والبساتين فان لهم امر لا يقف عليه احد ولا يعدّ ولا يحدّ فمن ذلك انهم يعملون بالنساء القبائح ويفتحون لهم(2 ابواب لا تكيّف بل يبيعونهم بما يخلطون به عقل الرجل ويدمغه ويبهته حتى انه اذا راى احدًا عند امراته لا ينطق وان راحت الى موضع لا يقول لها شيًّا(3 واىّ شىء كانت صدّقها فمن ذلك مخّ الجمل فان له فى هذا الباب فعل عظيم وكذلك مخّ الرخم ومخّ الحمار واشياء كثيرة يطول شرحها ثم انهم لهم اعمال كثيرة فافهم ذلك، الباب السادس فى كشف اسرارهم وذلك انهم يركّبون لهم دواء اذا اطعمته المراة الرجل يبقا(4 باهت لا يعلم ما يقال له ولا ينطق ولا يعلم ما هو فيه ولا ما يتمّ عليه فاذا ارادوا ذلك فانهم ياخذون من الكاكنج جزوً ومن حبّ البلادر جزوً ومن الغاريقون جزوً فيدقّ الجميع دقًّا ناعمًا ويطعم فى طعام فانه اذا اكله يبقا باهت ولا يعلم ما يتم فى العالم،

1 Cod undeutlich ودستخيبون vgl. Steinschn. S. 575 ويسباحجون
2 So, statt لها, und nachher بيبيعونهم statt يبيعونها
3 Cod. شى
4 So, statt يبقى

Nachträgliches
zu den Proben syrischer Poesie aus Jacob von Sarug.

Von

Dr. P. Pius Zingerle [1].

Weil in diesen Proben sich manche zweifelhafte Lesarten finden, sei es mir gestattet, wenigstens einige derselben aus Vaticanischen Handschriften zu verbessern oder näher zu bestimmen. Diese nachträglichen Bemerkungen beziehen sich auf solche Stücke, deren Text ich ohne langes Nachsuchen in den Manuscripten finden konnte, während ich bei manchen andern in den syrischen Brevieren befindlichen Proben aus Jacob von Sarug längere Zeit die Codices hätte vergleichen mussen, indem die Reden oder Gesänge, woraus sie genommen sind, nicht näher bezeichnet werden.

Gleich zur ersten Probe (Bd. XII, S. 118) ist zu bemerken, dass die Lesart ܐܠܗܐ im 1. Verse der 3. Strophe sowohl im Cod. 70 als auch im Cod. 92 steht, hiemit meine Vermuthung, es möchte ܐܠܗ̈ܐ zu lesen seyn, nicht bestätigt wird, dem gemäss also auch in der Uebersetzung die einfache Zahl stehen muss. Uebrigens fehlen nicht selten in Handschriften die Punkte Ribbui als Zeichen des Plurals an Stellen, wo jedenfalls die vielfache Zahl vom Contexte gefordert wird.

Bd. XIII S. 58 habe ich im V. 2 der Stroph. 3 nach dem gedruckten Officium ohne Bedenken ܐܢܬܪ aufgenommen, wozu E. R. „sic" als Note beifügte. Wohl wissend, dass der Regel gemäss ܐܬܪ stehen sollte, hielt ich ܐܢܬܪ für zulässig, weil ich in einzelnen Fällen das Nun beibehalten gefunden habe, wie z. B. Gen. 41, 51 im Pentateuch v. Kirsch ܐܢܫܝܢܝ, in Assem. Bibl. Orient. I. p. 238 ܢܒܙܘܪ, in den Verbis ܢܗܘܐ, ܢܗܪ etc. In den Handschriften N. 115 und 117 steht aber die richtige Lesart ܐܬܪ, wonach der

1) Ich nehme hier Anlass zu bemerken, dass der in Bd. XVII. angefangene und in Bd. XVIII. fortgesetzte Beitrag aus der Mensura Carminum des Stephanus Aldoensis später fortgesetzt wird.

Fehler des gedruckten Officiums und meine Schreibweise zu verbessern sind.

Die folgenden Bemerkungen beziehen sich auf die Proben aus der Lobrede auf den Styliten Simeon. Der sehr reiche Cod. Vatic. 117 bietet nachstehende Lesarten:

Zu Bd. XIV. S. 682 ܬܘܒܫܐ, wo ich den Plural vermuthete; ܐܥܘܒܟ im V. 7 ist im Cod. vollständig ܐܥܘܒܘ geschrieben. Was das Wort ܟܬܠܐ betrifft (S. 683 v. 1), hat nach Herrn Geiger's richtiger Conjectur (Bd. XV. S. 414) der Codex ܒܐܣܬܐ „an den Wänden". Ebenso wird zu S. 684, 1 meine Vermuthung bestätigt, dass ܫܒܒܘ und ܦܪܚܘ im Singular zu lesen sind: ܫܒܒ und ܦܪܚ. Auch die S. 684 Z. 6 vorkommende Stelle ܘܢܚܫܒܘ ܐܐܪ muss nach der Lesart des Manuscripts umgeändert werden in ܘܢܚܫܟ ܐܐܪ „und die Luft ward verfinstert." Die Form ܢܚܫܒܐ hat auch der Codex. Anstatt ܐܥܒܟ (S. 684, v. 9) hat der Cod. wieder (wie oben bei ܐܥܘܒܟ) den Plural ܐܥܒܘ ganz ausgeschrieben. Dass in Handschriften das ܘ und ܝ der Plurale oft ausgelassen sind, ist übrigens allbekannt. S. 685 Z. 1 ist wirklich, wie ich vermuthete, ܒܥܩܪܘ zu lesen, ܪ anstatt ܕ; und anstatt ܬܕܢܐ in demselben Verse hat der Codex die passendere Lesart ܬܟܠܐ. Die Buchstaben ܕ und ܟ sind in Handschriften oft schwer zu unterscheiden, so wie ܕ und ܟ, ܟ und ܟ, ܒ und ܒ. — Zu S. 689 im V. 2 ist im Cod. ܒܐܣܬܐ geschrieben anstatt ܘܐܣܬܐ. Ebendaselbst muss im V. 10 ܣܒܪܗ für ܣܒܪܗ und im V. 14 ܓܙܡ für ܓܙܡ gelesen werden. Im Lexicon von Castell.-Michaelis fehlt dss Verbum ܓܙܡ pag. 142, wohl aber sind die Derivata ܓܙܡܬܐ amputatio, ܓܙܘܡܐ tonsor, ܓܙܘܡܘܬܐ tonsura aufgeführt. Für S. 690 Z. 1 findet sich im Cod. die Lesart ܟܠܟܠ ܐܣܟܡ ohne ܘ vor dem ܐ. Vgl. Mich. Lexic. I. S. 464.

Den Freunden der aus Jacob von Sarug gegebenen Proben dürfte es nicht unangenehm seyn, wenn ich hier die Fortsetzung der ersten Probe (Bd. XII S. 118) anschliesse, aus dem Cod. Vatic. 92 genommen. Der Gesang hat den Titel:

De defunctis regibus et divitibus.

ܗܐ ܡܢ ܩܠܝܠ ܚܣܝܢܝܢ ܗܘܘ ܒܐܘܚܕܢܝܗܘܢ
ܘܗܫܐ ܡܬܡܟܟܝܢ ܗܘܘ ܥܦܪܐ ܗܘܘ ܒܩܒܪܝܗܘܢ.
ܣܠܩܘ ܘܐܬܪܘܪܒܘ ܘܐܬܐ ܡܘܬܐ ܘܣܚܦ ܐܢܘܢ
ܕܗܟܢܐ ܓܚܟ ܥܠܡܐ ܗܘ ܕܓܠܐ ܥܠ ܡܗܠܟܢܘܗܝ ܀

ܡܚܬ ܡܘܬܐ ܠܫܠܝܛܢܐ ܡܢ ܕܪܓܝܗܘܢ
ܘܥܒܕ ܠܗܘܢ [1] ܣܘܚܐ ܣܪܝܐ ܒܡܥܡܪܗ ܕܫܝܘܠ.
ܡܫܦܠ ܪ̈ܡܐ ܘܫܪܐ ܟܠܝܠܐ ܕܡܪ̈ܘܬܐ
ܘܟܠܗܘܢ ܓܦܝܢ ܠܗܘܢ ܥܦܪܐ ܟܕ ܚܒܪܗܘܢ ܥܠ ܐܣܩܘܦܬܗ ܀

ܗܘܐ ܡܝܬܐ ܐܝܟ ܡܠܦܢܐ ܠܚܒܪܘܬܗ
ܘܡܙܗܪ ܘܡܟܣ ܘܡܠܦ ܠܗܘܢ [2] ܡܟܝܟܘܬܐ.
ܡܦܫܐ [3] ܐܝܕܘܗܝ ܘܝܗܒ ܫܠܡܐ ܠܥܘܬܪܐ ܕܫܒܩ

Sieh: vor Kurzem waren sie mächtig in ihren Gebieten
Und nun sind sie erniedrigt und Staub geworden in ihren Gräbern.
Hoch waren sie gestiegen, da kam der Tod und stürzte herab sie:
Denn also verlacht die falsche Welt, die sie betreten.

Der Tod macht steigen herab die Herrscher von ihren Stufen,
Und macht sie zu faulem Unflat in des Scheols Wohnung;
Er erniedrigt die Hohen und löst die Kronen der Herrschermachte,
Und alle umarmen sie den Staub als ihren Genossen auf seiner
(d. i. des Scheols) Schwelle.

Es ist der Todte wie ein Lehrer für seine Genossen,
Warnt und rüget, lehrt sie Demuth;
Er legt die Hände zusammen und gibt wehmüthig Abschied dem
Reichthum, den er verlassen,

1 Um der unvollständigen Sylbenzahl nachzuhelfen, muss anstatt ܠܗܘܢ hier mit einer Diaerese ܠܗܘܢ gelesen werden

2) Hier ist wieder, um den Vers zwölfsylbig zu machen, eine Diaerese nothwendig.

3 Der Sinn des Wortes ܡܦܫܐ ist mir nicht recht klar Es hat im Cod. den Punct auf ܡ. was in der Regel das Particip von Aphel anzeigt: ich fand aber in Handschriften öfter auch den Punct über dem ܡ beim Participium

ܘܐܝܟ ܡܠܦܢܐ ܪܒܐ ܫܐܛ ܠܗܘ ܕܚܐܪ ܒܗ ܀

ܡܦܪܫܐ ܗܘ ܡܝܬܐ ܕܠܐ ܗܘܐ ܒܩܠܐ ܘܡܠܐ ܡܠܦ.
ܐܠܐ ܡܚܘܐ ܗܘ ܒܗ ܒܥܒܕܐ ܕܚܝܘܬܐ ܡܢܘ:
ܫܒܩ ܠܥܘܬܪܗ ܘܫܢܐ ܣܦܝܩ ܡܢ ܩܢܝܢܘܗܝ
ܘܐܝܟ ܡܚܙܝܬܐ ܗܘܐ ܠܚܒܪܘܗܝ ܕܢܚܘܪܘܢ ܒܗ ܀

ܠܐ ܐܝܬ ܡܐܡܪܐ ܐܦܠܐ ܡܠܐ ܒܡܠܦܢܘܬܗ
ܐܠܐ ܥܒܕܐ ܗܘ ܢܗܝܪ ܘܩܐܡ ܐܝܟ ܢܘܗܪܐ:
ܠܐ ܕܡܦܫܩ ܘܐܦܠܐ ܕܡܠܦܢ ܡܣܓܐ ܡܠܐ
ܡܠܦ ܗܟܢ ܐܠܐ ܐܢ ܡܝܬ ܗܘ ܗܟܢܐ ܀

ܟܠ ܡܠܦܢܐ ܡܠܐ ܗܘ ܐܡܪܝܢ ܒܟܢܘܫܝܐ
ܘܡܝܬܐ ܒܫܬܩܗ ܥܒܕܐ ܡܚܘܐ ܠܚܒܪܘܗܝ

Und als ein grosser Lehrer verachtet er jenen, der auf ihn (den Reichthum) sieht.

Gelehrt ist der Todte, doch nicht durch Stimmen und Worte lehrt er,
Sondern er zeiget durch die That selbst, was das Leben:
Er verlässt seinen Reichthum und zieht leer ab von seinen Gütern,
Und wie ein Spiegel ist er seinen Gefährten, damit sie auf ihn schauen.

Nicht Rede noch Worte sind in seiner Belehrung,
Sondern That ist, klar und feststehend gleich dem Lichte:
Nicht als Ausleger noch als Gelehrter häuft er Worte;
Also lehrt er, nur dass als Todter er also daliegt.

Alle Lehrer tragen Worte vor in Versammlungen,
Allein der Todte zeigt durch sein Schweigen die That seinen Genossen:

Pael, wie ܡܫܡܠܝܐ, ܡܫܝܓܐ, ܡܠܟܒܝܢ u. s. w. Will man nun hier ܡܫܝܓܐ lesen, so kann man übersetzen: „Er trocknet seine Hände ab“, etwa im Sinne der Reinigung von aller Ungerechtigkeit; oder „er streckt die Hände hin“ auf das Sterbebett. Das Aphel ܡܫܝܓܐ nahm ich in der Bedeutung composuit, die das Lexic. Castelli-Mich. anführt.

ܗܟܢܐ ܓܝܪ ܗܘܐ ܘܠܟܘܢ ܐܝܟ ܕܗܘܐ ܠܝ[1]
ܚܘܪܘ ܒܝ ܘܝܠܦܘ ܡܢܐ ܗܝ ܚܪܬܐ ܕܟܠܗ ܓܢܣܢ

ܗܦܟܬ ܘܩܢܝܬ ܟܢܫܬ ܘܐܣܓܝܬ ܥܬܪܬ ܘܐܬܬܥܝܩܬ
ܘܗܐ ܥܒܪ ܩܢܝܢܝ ܘܡܢ ܢܟܣܝ ܥܪܛܠܝ ܡܫܬܢܐ.
ܠܐܝܬ ܘܒܢܝܬ ܐܦ ܒܝܬ ܩܝܛܐ ܐܦ ܒܝܬ ܣܬܘܐ
ܘܗܐ ܡܟܒܫܝܢ ܠܝ ܒܓܘܡܨܐ ܚܠܝܠܐ ܕܡܠܐ ܚܫܘܟܐ ܀

ܟܠܗ ܥܡܠܝ ܐܚܪܢܐ ܫܩܠܘܗܝ ܕܢܫܬܒܗܪܘܢ ܒܗ
ܘܝܬܪܢܐ ܐܝܢܐ ܠܝ ܡܢ ܗܝ ܨܦܬܐ ܕܒܗ ܝܩܕ ܗܘܝܬ:
ܩܕܡܘܢܝ ܚܛܗܝ ܘܣܟܝܢ ܠܝ ܒܕܝܢܐ ܗܘ ܕܡܬܛܪ ܠܝ
ܘܩܢܝܢܝ ܒܬܪܝ ܫܒܝܩ ܠܐܚܪܢܐ ܘܡܢܐ ܐܥܒܕ ܀

„Also nämlich geschieht auch Euch, wie mir geschehen;
Schaut auf mich und lernt, was das Ende unsers ganzen Geschlechts ist!

Ich lief herum und erwarb, sammelte und mehrte, ward reich und litt (Kummer).
Und sieh! dahin ist mein Besitz, und entblösst zieh' ich weg von meinen Gütern;
Ich mühte mich ab und erbaute Sommer- und Winterwohnung,
Und nun scharren sie ein mich in eine hohle Grube voll Finsterniss.

Alles mir mühsam Erworbne haben Andre genommen, um damit sich zu brüsten.
Und welchen Gewinn hab' ich von jener Sorge, von der ich entbrannte?
Meine Sünden gingen mir voran und harren meiner im Gerichte,
Mein Besitzthum aber bleibt nach mir Andern. Was soll ich nun beginnen?

---

1 Von diesem Verse an wird der Todte redend eingeführt. Diese Stelle von der stillen Beredtsamkeit des Todten erinnert an den nämlichen Gedanken in dem Klagegedichte der Hamasa auf Said, dessen letzter Vers hier stehen möge:

وَأَسْمَعَنَا بِٱلصَّمْتِ رَجْعَ جَوَابِهِ
فَأَبْلِغْ بِهِ مِنْ نَاطِقٍ لَمْ يُحَاوِرِ

ܡܢ ܝܗܒ ܠܝ ܕܢܦܫܘܢ ܚܘܒܝ ܥܡ ܩܢܝܢܝ
ܘܥܡ ܩܢܝܢܝ ܚܛܗܝ ܢܫܩܠܘܢ ܟܠܗ ܝܪܬܝ:
ܐܠܘ ܚܛܗܐ ܥܡ ܩܢܝܢܐ ܡܫܬܒܩܝܢ ܗܘܘ
ܠܐ ܡܬܟܪܝܢܐ ܗܘܝܬ ܕܐܫܒܘܩ [1] . . . . . .

ܪܒܐ ܗܝ ܟܪܝܘܬܐ ܕܚܛܗܐ ܕܝܠܝ ܗܘ ܕܝܠܝ ܐܢܘܢ
ܘܩܢܝܢܐ ܕܝܠܝ ܠܐ ܝܗܒܝܢ ܠܝ ܕܐܗܘܐ ܡܪܗ:
ܡܛܠ ܩܢܝܢܝ ܥܒܕܬ ܥܘܠܐ ܟܕ ܡܬܟܢܫ
ܘܩܢܝܢܝ ܫܩܠܘܗܝ ܘܫܒܩܘ ܥܘܠܐ ܕܢܗܘܐ ܝܘܬܪܢܝ ÷

ܒܝܫܐ ܦܘܠܓܐ ܕܚܛܗܐ ܕܝܠܝ ܘܥܘܬܪܐ ܕܐܚܪܢ
ܠܝ ܓܗܢܐ ܘܝܪܬܝ ܡܬܒܣܡܝܢ ܡܢ ܩܢܝܢܝ:
ܪܗܛܬ ܣܓܝ ܘܟܢܫܬ ܣܓܝ ܘܩܢܝܬ ܣܓܝ
ܘܠܐ ܐܝܬܪܬ ܠܐ ܡܝܬܪܝܢ ܣܛܪ ܡܢ ܩܢܝܢܝ ÷

O wer gibt mir, dass meine Schulden mit meinen Gütern zurückblieben
Und mit meinen Besitzungen meine Sünden alle meine Erben nähmen!
Wenn die Sünden mit den Gütern zurückgelassen würden,
So wär' ich nicht betrübt, dass ich verliess . . . . . .

Gross ist das Leid: denn meine Sünden sind wohl mein,
Mein Eigenthum aber geben sie mir nicht, dass ich sein Herr wäre.
Meines Eigenthums wegen verübt' ich Unrecht, da es gesammelt ward;
Mein Eigenthum nahmen sie, liessen aber das Unrecht zurück als
Gewinn mir.

Schlimme Theilung: die Sünden mein und der Reichthum Besitz
eines Andern,
Mein die Hölle, meine Erben aber schwelgen von meinen Gütern!
Ich lief viel, ich sammelte viel und erwarb viel
Und ausser Sünden blieb mir nichts von meinen Gütern.
U. s. w. U. s. w.

---

1) Folgt eine unlesbare Stelle. Vielleicht folgten die Worte:

ܩܢܝܢܝ ܥܡ ܝܪܬܝ

„dass ich mein Besitzthum bei meinen Erben zurückliess". Aehnliches fordert der Zusammenhang.

Da die übrigen Strophen völlig ohne poetischen Werth sind und manche Stelle noch dazu unlesbar ist, mag die hiemit gegebene Ergänzung der ersten Probe genügen.

Im Vertrauen auf die Geduld und Nachsicht der Leser aber, die einiges Interesse für die syrische Poesie haben, erlaube ich mir einige Strophen aus einem andern Grabgesange Jacobs von Sarug als eine neue Probe beizufügen. Derselbe findet sich im nämlichen Codex 92 unter dem Titel: ܥܠ ܥܢܝ̈ܕܐ ܡܝ̈ܬܐ, bildet eine lange Apostrophe an den Tod und ist nicht ohne Lebendigkeit und Kraft des Ausdruckes.

ܐܘ ܠܟ ܡܘܬܐ ܟܡܐ ܡܬܡܪܡܪܬ ܥܠ ܐܢܫܘܬܐ
ܘܡܠܚܡܬ ܐܝܟ ܠܗ ܠܫܪ̈ܒܬܐ ܕܐܢܫܐ ܠܡܘܒܕܘܬܗ:
ܛܪܘܢܐ ܕܫܝܘܠ ܟܡܐ ܠܡܬܝ ܠܐ ܣܒܥܬ ܐܝܟ
ܡܢ ܫܪ̈ܒܬܐ ܕܒܠܥܬ ܐܢܝܢ ܐܣܘܪܢܐܝܬ܀

ܗܐ ܢܩܫܬ ܐܝܟ ܩܠܝܠ ܩܠܝܠ ܠܫܪ̈ܒܬܗܝܢ ܟܠ
ܘܥܕܟܝܠ ܟܪܣܟ ܟܦܢܐ ܠܒܢܝ̈ܢܫܐ:
ܗܐ ܒܐܘܢܟ ܣܕܪ̈ܐ ܕܡܠܟ̈ܐ ܘܓܘܕ̈ܐ ܕܥܡ̈ܡܐ
ܒܙܬܐ ܪܒܬܐ ܕܟܢܫܬ ܠܟ ܘܥܕܟܝܠ ܡܣܟܢ ܐܢܬ܀

ܡܢ ܠܐ ܥܒܠ[1] ܥܠܝܟ ܡܘܬܐ ܕܟܡܐ ܩܫܝܬ ܐܢܬ:

O Tod, wie frech erhebst du dich gegen die Menschheit
Und verfolgst drohend das Menschengeschlecht, es zu Grunde zu richten!
Tyrann der Unterwelt, wie lange bleibst du ungesättigt
Von den Geschlechtern, die du heisshungerig verschlungen?

Sieh: sachte sachte sammelst du die Geschlechter alle
Und noch hungert dein grosser Wanst nach Menschen!
In deiner Behausung sind Reihen von Königen und Schaaren von Völkern,
Eine ungeheure Beute, von dir gesammelt, und noch bist du arm!

Wer klagt über dich nicht, o Tod, wie grausam du bist?

---

1) ܥܒܠ verstehe ich hier und im V. 1 der Strophe 6 in der Bedeutung „conquestus est". Die Präposition ܥܠ, womit diess Verbum an beiden

ܘܐܝܢܐ ܦܘܡܐ ܕܠܐ ܠܐܛ ܠܟ ܘܐܢܬ ܫܬܩܬ ܐܢܬ.
ܒܟܠ ܐܬܪܘܢ ܡܬܐܡܪ ܥܠܝܟ ܒܝܫܬܐ ܐܘ ܫܘܠܛܢܟ
ܘܒܟܠ ܥܡܡܝܢ ܐܘܝ ܐܘܝ ܩܥܐ ܐܢܫ ܥܠܝܟ ܀

ܗܐ ܠܛܝܢ ܠܟ ܐܡܗܬܐ ܒܩܠܐ ܚܫܝܫܐ
ܕܠܒܢܝܗܘܢ ܡܢ ܥܘܒܗܝܢ ܐܦܪܫܬ ܠܗܘܢ:
ܐܒܗܐ ܒܚܫܐ ܩܥܝܢ ܥܠܝܟ ܕܟܡܐ ܒܝܫ ܐܢܬ
ܕܐܘܠܨܢܐ ܪܒܐ ܐܠܝܨܬ ܐܢܘܢ ܒܪܚܝܡܝܗܘܢ ܀

ܗܐ ܐܠܝܬܐ ܡܢ ܟܠ ܦܘܡܝܢ ܒܟܠ ܐܬܪܘܢ
ܘܐܢܬ ܒܥܒܕܟ ܡܬܥܡܠ ܐܢܬ ܕܬܣܓܐ ܐܒܝܠܘܬܐ:
ܣܝܦܟ ܚܛܦ ܠܒܥܠܬܐ ܡܢ ܓܒܪܝܗܘܢ
ܐܚܪܒܬ ܡܫܪܝܐ ܡܢ ܝܪ̈ܬܐ ܒܛܪܘܢܘܬܟ ܀

ܗܐ ܐܪܡܠܬܐ ܡܬܐܠܐ ܥܠܝܟ ܡܪܝܪܐܝܬ

Und welcher Mund flucht dir nicht? Du aber schweigst!
An allen Orten wird besprochen dein böses Walten
Und bei allen Völkern ruft jeder Wehe Wehe über dich.

Sieh: es fluchen dir die Mütter mit kläglichen Stimmen,
Weil du ihrem Schoosse die Kinder entrissen:
Mit Schmerz schreien die Väter über dich, wie schlimm du bist,
Weil du durch ihre Theuren [1]) grosses Weh' ihnen bereitet.

Aus jedem Munde an allen Orten erschallen Klagen,
Du aber übst thätig dein Werk, Trauerfälle zu mehren.
Dein Schwert raubt den Gattinnen ihre Männer,
Oede machst du in deiner Tyrannei die Wohnungen von den Erben.

Sieh! Die Wittwe klagt deinetwegen mit bitterm Schmerze.

Stellen construirt ist, wäre dann mit „über oder gegen dich, deinetwegen" zu übersetzen. Oder man kann das Wort im Sinne von „accusavit, interpellavit, arguit" nehmen, und dann ist dem Lexicon beizufügen, dass es in diesem Sinne nicht bloss mit ܠܘܬ, sondern auch mit ܥܠ construirt wird.

1) Die du ihnen nämlich geraubt hast.

ܕܐܘܒܠܬ ܚܒܝܫܐ ܟܠ ܫܘܬܦܘܗ ܒܫܒܝܐ ܕܐܟܪܝܬ.
ܒܚܫܐ ܪܒܐ ܓܥܐ ܥܠܝܟ ܝܬܡܐ ܕܒܥܒܕܐ
ܕܡܫܬܡܝܛ ܠܗ ܘܫܒܝܩ ܐܪܦܐ ܘܠܝܛ ܗܘ ܠܟ ⁘ [1]

ܐܝܟ ܕܝܢ ܡܘܬܐ ܕܠܐ ܡܪܚܡ ܐܢܬ ܥܠ ܫܦܝܪܐ
ܘܠܐ ܟܝܢܐ ܠܟ ܟܠ ܫܘܦܪ ܡܒܛܠ ܐܢܬ:
ܟܝܡܐ ܠܘܬܟ ܫܦܝܪ ܫܘܦܪܐ ܘܡܬܒܛܠ ܠܗ
ܕܐܝܟ ܗܘ ܡܚܪܒ ܫܘܦܪܐ ܕܐܢܫܐ ܒܝܬ ܥܘܡܪܟ ⁘

ܚܬܢܐ ܕܡܨܗܠ ܐܢ ܦܓܥ ܒܟ ܐܬܕܘܕ ܠܗ
ܢܘܗܪܗ ܚܫܟ ܫܘܦܪܗ ܚܡܐ ܐܙܠ ܗܘ ܙܝܘܐ
ܫܪܓܗ ܕܥܟ ܟܠܝܠܗ ܢܦܠ ܨ...ܒܗ[2] ܥܒܪ
ܘܒܓܢܘܢܗ ܥܒܪ ܚܫܟܐ ܕܥܠܬ ܐܢܬ ܒܗ ⁘

Weil du ihren Genossen als Beute gefangen weggeführt.
Mit grossem Leide schreit über dich der bedrängte Waise,
Weil man ihn misshandelt, hilflos lässt, und er flucht über dich.

Du, o Tod, fühlst kein Erbarmen gegen die Schönen,
Und ohne Mitleid vernichtest du alle Zierden.
Bis zu dir (zu deiner Ankunft) ist die Schönheit schön, und sie wird vernichtet;
Denn du zerstörst des Menschen Schönheit in deiner Behausung.

Trifft auf dich der glänzend-heitere Bräutigam, so ergreift ihn Bestürzung,
Sein Licht wird finster, seine Schönheit welkt, es schwindet sein Glanz.
Seine Leuchte erlischt, seine Krone fällt, sein Schmuck vergeht,
Und in seinem Gemache wird dichtes Dunkel, weil du eintrittst.

---

1) In den zunächst im Cod. folgenden hier weggelassenen Versen sind manche Wörter unlesbar geworden.

2) In diesem Worte ist ein Buchstabe unlesbar. Das Wort wird wohl ܨܒܬܗ heissen. Man findet auch ܨܒܬܐ und ܨܒܬܐ in der Bedeutung: Putz, Schmuck.

ܠܡܫܬܘܬܐ ܐܢ ܥܐܠܬ ܐܢܬ ܐܬܕܠܚܬ ܠܗ
ܘܚܠܦ ܪܩܕܐ ܥܒܕ ܡܪܩܘܕܬܐ ܥܡ ܝܠܠܬܐ:
ܠܓܢܘܢܐ ܕܟܠܬܐ ܐܢ ܚܪܐ ܐܢܬ ܢܦܠ[1] ܨܘܪܬܗ
ܘܨܒܬܐ ܣܕܝܪܐ ܕܡܛܝܒܝܢ ܠܗ ܗܘܘ ܬܢܢܐ ✤

ܐܝܢܐ ܕܓܚܟ ܐܢ ܦܓܥ ܒܟ ܐܬܚܠܦ ܠܗ
ܕܦܨܝܚܘܬܐ ܗܦܟ ܐܢܬ ܠܗ ܠܐܒܠܐ ܪܒܐ.
ܐܢܬ ܗܘ ܕܟܡܝܢ ܟܠ ܚܕܘܬܐ ܠܦܛܪ[2] ܐܢܬ
ܕܒܟܐܒܐ ܕܫܐ ܐܘܪܚܟ ܗܘܐ ܡܢ ܥܠܡ.

Trittst du bei einer Hochzeit ein, so wird sie verwirrt,
Und an die Stelle des Tanzes tritt Jammer mit Wehklagen;
Schauest du auf das Gemach der Braut, so fallen seine Bildwerke,
Und die geordneten dafür gesammelten Zierden werden zu Rauch.

Wer da lacht, fühlt dir begegnet sich umgewandelt,
Denn du verkehrst die Freudigkeit in grosse Trauer;
Drohend stellst du den Freuden nach, sie zu vernichten,
Da dein Weg schon von jeher von Leiden betreten ist.

Diese 10 Strophen mögen als Probe aus diesem Gesange genügen, in welchem noch lange die verderblichen Wirkungen des Todes beklagt werden. Nach der weitläufigen Schilderung derselben wird der Gedanke ausgeführt, dass Alles dem Tage der Auferstehung als dem Tage des endlichen Triumphes über den Tyrannen Tod entgegensehe. Manche Stellen sind so verwischt, dass der Gesang ohne Benutzung einer andern Handschrift nur mit manchen Lücken geliefert werden könnte.

---

1) Abgekürzte Form anstatt des weiblichen Plurals ܢܦ̈ܠܢ. Bekanntlich werden ܘ und ܢ des Plurals der 3. P. des Praet. nicht selten weggelassen. Oder man kann diesen Satz auch als ein Beispiel ansehen, dass Plural. Nom. manchmal mit dem Verb. singular. verbunden werden. S. Uhlemann Grammat. d. syr. Sprache S. 235, 3.

2) Das Aph. von ܦܛܪ discessit ist hier wohl ohne Zweifel transitiv in der Bedeutung „weggehn machen, entfernen, vernichten, enden" aufzufassen. Als Belege für diese Bedeutung könnte ich mehrere Stellen anführen.

Zum Schlusse dieses Nachtrags erlaube ich mir endlich noch aus einem Klaggedichte Jacobs von Sarug über den Tod von Kindern Einiges beizufügen. In diesem Gesange wird die Vergleichung der Welt mit einem herrlichen Baume durchgeführt, an dem die Kinder als liebliche Blüthen prangen und vom Tode oft im schönsten Schmucke fortgerissen werden. Einzelne kaum mehr lesbare Ausdrücke habe ich nach Zusammenhang und Metrum herzustellen versucht, wozu einzelne noch erkennbare Buchstaben den Anhaltspunct gaben.

ܐܝܟ ܐܝܠܢܐ ܗܘ ܥܠܡܐ ܗܢܐ ܕܦܐܪ̈ܐ ܘܦܪ̈ܥܝܢ
ܘܡܠܝܢ ܦܐܪ̈ܐ ܘܥܠܐ ܘܫܘܦܪܐ ܠܒܪ̈ܢܫܐ ܒܗ:
ܘܟܕ ܡܬܒܣܡܝܢ ܒܢܝ̈ܐ ܒܫܘܦܪܗ ܘܒܦܐܪ̈ܘܗܝ
ܐܬܐ ܡܘܬܐ ܘܡܥܒܪ ܦܐܪ̈ܘܗܝ ܕܡܬܢܨܒܝܢ ܗܘܘ.

ܫܬܐܣܐ ܡܬܥܩܪ ܟܠܗ ܫܘܦܪܐ ܡܢ ܐܝܠܢܐ
ܘܡܘܬܐ ܡܚܒܠ ܟܠܗ ܠܫܘܦܪܗ ܕܥܠܡܐ ܗܢܐ܀
ܢܟܣ ܦܐܪ̈ܐ ܘܢܬܪܝܢ ܛܪ̈ܦܐ ܡܢ ܐܝܠܢܐ
ܘܬܫܝܢ ܕܪ̈ܐ ܘܐܬܟܠܝܢ ܕܪ̈ܐ ܕܥܠܡܐ ܗܢܐ:

ܢܦܘܩ ܒܥܠܡܐ ܐܝܟ ܗܒܒܐ ܕܐܢܫ ܐܒܕܐ
ܕܗܐ ܡܬܥܩܪܝܢ ܕܢܗܘܘܢ ܦܐܪ̈ܐ ܒܓܘ ܐܝܠܢܐ:
ܘܒܥܪ ܘܟܠܗܘܢ ܡܥܒܪ ܡܘܬܐ ܕܐܬܐ
ܕܢܬܒ ܒܐܝܕܝܢܐ ܢܦܠܘܢ ܐܬܪܐ ܠܡܥܒܪܢܘܬܗ.

ܦܐܪ̈ܐ ܒܐܝܕܐ ܗܘ ܡܬܩܛܦܝܢ ܡܢ ܐܝܠܢܐ.
ܕܪ̈ܝܢ ܕܪ̈ܝܢ ܠܒܢܝ̈ܐ ܟܠ ܝܘܡ ܡܢ ܠܥܠܡܐ.
ܢܫܒ ܡܘܬܐ ܛܪܦܐ ܘܦܐܪ̈ܐ ܒܓܘ ܐܝܠܢܐ
ܒܢܘܗܝ ܡܬܥܩܪ ܟܠܗ ܫܘܦܪܐ ܡܢ ܫܘܒܚܐ.

ܢܒܪܐ ܘܡܘܬܐ ܕܐܪܐ ܐܒܕܐ ܡܢ ܡܬܥܒܕܝܢ
ܒܗܠܝܢ ܢܦܫܐ ܘܒܢܝ̈ܐ ܕܫܘܒܚܗܘܢ:
ܗܢܘܢ ܘܥܡܗ ܦܐܪ̈ܐ ܒܫܘܒܚܐ ܕܥܡܗ ܫܘܦܪܐ
ܡܥܒܪ ܡܘܬܐ ܢܦܘܩ ܘܐܬܢܨܒܘ ܘܐܝܟ ܠܒܫ ܐܢܘܢ.

ܪ̈ܚܝܡܝܢ ܒܐܪܐ ܒܢܝܢ ܥܠܝܐ ܘܥܡܝ ܡܫܝܚܝܢ
ܘܐܒܐ ܕܫܡܝܐ ܢܠܗܘܢ ܡܛܠ ܡܢ ܚܘܒܝܗܘܢ:
ܐܒܐ ܕܢܝܐ ܗܘ ܒܨܒܝܢ ܘܪܚܝܡ ܘܡܠܐ ܡܘܒܪܐ
ܘܒܩܢܝܢ ܘܫܒܐ ܐܒܘܗ ܕܡܘܬܐ ܠܚܝܐܪ ܒܗ.

ܐܘ ܐܠܗܐ ܕܒܪܘ ܒܪܘܗܝ ܐܢܫ ܡܫܒܪ
ܘܐܝܟܐ ܐܢܬ ܒܐܪܐ ܕܫܡܝܐ ܕܠܒܝ ܗܘܘ ܒܗ:
ܐܘ ܠܟ ܠܟܠܡܐ ܐܝܟܐ ܐܢܬ ܕܐܪܐ ܕܟܒܪܘ
ܕܫܒܠ ܐܢܬ ܘܐܘܒܠ ܐܢܬ ܕܝܢ ܡܫܠܡܐ

ܐܘ ܗܒܒܐ ܕܗܘܘ ܒܐܪܐ ܥܡܘ ܢܝܪܐ
[1] ܒܡܐ ܪ̈ܚܝܡܝܢ ܐܢܬܘܢ ܘܪ̈ܚܝܒܝܢ ܐܢܬܘܢ ܠܡܫܝܚܘ:
ܐܘ ܠܟܒܪܐ ܕܗܘܘ ܒܝܬܐ ܡܠܐܟܐ ܠܗ ܐܒܐ
ܘܪ̈ܚܝܒܝܢ ܢܒܥܪ [2] ܘܠܟܘܢ ܬܐܪܐ ܕܝܢ ܡܫܠܡܐ.

ܕܐܪܐ ܕܥܒܕ ܗܘܝܢ ܠܗ ܐܪܥܐ ܠܟܪܐ ܕܬܐܪܐ
ܐܝܟ ܕܐܒܢ ܢܗܘܢ ܠܟ ܐܪܥܐ ܕܐܪܐ ܗܘ ܕܩܒܝܢ:
ܠܟܠ ܡܢܐ ܬܐ ܗܘܝܢ ܡܢܐ ܕܠܟܘܢ
ܕܢܦܫ ܬܐ ܗܘܝܢ ܐܘܪܚܗ ܕܠܟܪܐ ܠܟܠ ܢܦܫܐ.

ܡܢܝܐ ܕܐܠܗܐ ܐܝܬ ܠܒܪܝܬܐ ܡܢ ܡܘܠܕܐ
ܬܪܝܐ ܗܘ ܐܘܪܚܗ ܠܟܠܗ ܕܟܒܪܐ ܘܒܗ ܗܘ ܪܐ
ܡܪܘܡ ܫܪܝܐ ܘܫܒܝܩ ܐܪܥܐ ܠܒܢܝܢܝ

---

1) In diesem Verse ist zweimal die Synaerese anzunehmen, dass „r'ehimitun" und „r'hibitun" nur dreisylbig gelesen werden wie . . ܪ̈ܚܝܡܬܘܢ ܪ̈ܗܝܒܬܘܢ Vgl. Uhlemann, Gramm. d. syr Sprache S. 264, 1 ff. u. S. 39.

2) Dieses ܘܠܟܘܢ scheint mir als casus absolutus vorangestellt „et quod ad vos attinet". Will man ܢܒܥܪ lesen, so hängt der Accusativ von diesem Verbo ab, und die Stelle wäre dann wörtlich latein.: „Et festinat ut vos quoque praeterire faciat, ut eatis ad finem"

ܕܐܘܪܚܐ ܕܗܘܢܐ ܘܠܐ ܡܫܬܟܚܐ ܡܢ ܒܥܘܬܐ.
ܐܦ ܢܫܘܬ ܦܐܪܐ ܡܢ ܐܝܠܢܐ ܕܗܘܐ ܗܒܒܐ
ܐܝܟܢܐ ܢܟܬܘܒ ܕܢܗܘܘܢ ܗܢܘܢ ܐܝܟ ܕܗܘܝܘ:
ܗܐ ܡܟܬܒܐ ܩܕܡܝ ܘܐܬܡܝ ܕܢܐܡܪܘܢ ܐܬܪܐ
ܫܟܝܚܘ ܐܝܠܝܢ ܐܬܪܐ ܢܫܘܚܘܢ ܠܡܫܘܚܬܗܘܢ.
ܗܐ ܒܟܪܘ ܘܐܬܒ ܒܟܠܗܘܢ ܗܢܘܢ ܕܥܡܪܝܢ
ܘܫܟܚܘ ܐܬܪܐ ܡܟܝܪܘ ܐܘܪܚܐ ܕܬܐܬܘܢ ܐܝܠܝܢ:
ܘܟܠܗܘܢ ܐܝܟ ܡܢܒܝܐ ܫܢܝܘ ܡܢ ܥܡܘܪܝܢ
ܘܠܒܒܠܘܢܝܐ ܐܒܕܐ ܕܢܟܐ ܘܢܦܠܘܢ ܒܗ.
ܢܦܘܩ ܒܗ ܒܐܘܪܚܐ ܕܗܐ ܛܪܝܩ ܒܗ ܐܝܟܢܐ ܘܐܬܝܢ
ܘܟܠܗܘܢ ܐܬܒܝ ܠܡܫܒܩܘ ܡܢ ܥܒܕܝܗܘܢ:
ܠܐ [1] ܡܫܬܟܚܐ ܐܘܪܚܐ ܘܫܒܝܠܐ ܡܢ ܡܥܪܒܐ
ܐܠܐ ܡܪܟܒܐ ܗܘܝܘ ܠܐܝܟܢܐ ܐܬܪܐ ܕܐܬܘܢ.
ܗܟܢ ܠܗ ܐܒܢܐ ܗܘ ܕܡܬܓܒܝܢ ܕܬܐܬܘܢ ܐܪܟܐ
ܕܬܐ ܐܝܟܢܐ [2] ܐܬܘ ܠܗ ܠܒܠܒܠܐ ܡܪܘܒ ܕܢܦܘܩܘܢ:
ܠܒܒܐ ܕܢܝܐ ܕܡܛܐ ܗܘܐ ܠܟܠܗܘܢ ܒܪܢܫܘܬܗܘܢ
ܘܗܘܐ ܒܪܢܫܐ ܐܝܟܢܐ ܢܩܒ ܠܡܫܢܝܘ ܐܝܠܝܢ.
ܢܗܝ ܠܗ ܕܪܐ ܘܟܠܐ ܡܫܟܢܗ ܕܐܘܪܚܐ ܦܬܐ
ܘܕܪܐ ܐܝܟܢܐ ܟܠܐ ܕܢܕܪܐ ܒܗ ܕܐܦܝܗ ܗܘ ܕܐܬܐ.
ܦܢܝܬ ܕܢܟܝ ܐܫܬܟܚ ܠܗ ܦܬܐ ܦܐܝܐ
ܘܢܛܪ ܐܝܠ ܠܟܝ ܩܡ ܐܝܠܢܐ ܡܢ ܦܬܐ ܐܝܠ.
ܗܘ ܗܘܒܠܐ ܕܝܠܗ ܒܠܚܝ ܗܐ ܐܘܪܚ ܠܟܝ
ܕܐܦ ܗܘ ܕܬܐܪܐ ܢܫܘܐ ܢܒܥܗ ܦܝܪܘ ܐܝܠܢܐ.

1) Das Wort ist als ein Beleg zu ܐܬܟܪܝ pag. 81 im Lexic. Castelli-Michaelis zu beachten.

2) Eine Synaerese, einsylbig zu lesen.

ܟܡ ܕܫܦܝܪܐ ܘܗܘܘ ܒܪ̈ܝܐ ܗܘܐ ܦܐܝܐ ܠܟܠ
ܗܦܟ ܠܟ ܐܪܥܐ ܒܫܘܫܐ ܕܒܒܥܝ ܙܒܢ ܡܫܟܚܐ.
ܥܡܘܪ ܥܠܡܐ ܟܠܗ ܡܫܬܒܚܐ ܠܐ ܕܗܘܝܐ ܠܟܠ
ܕܠܟܠܗ ܕܐܪܥܐ ܡܫܬܒܚ ܒܟܠ ܫܢܐ ܐܦ ܐܝܟ
ܐܘܪܚܐ ܢܗܘܪܐ ܘܫܘܒܚܐ ܕܗܘܐ ܒܙܒܢ ܡܫܟܚܐ
ܒܫܘܒܗܘܢ ܠܐܝܠܢܐ ܕܠܐ ܫܘܦܪܐ ܗܘܐ ܒܗ ܒܐܘܪܚܐ.
ܐܝܟ ܕܪܫܡܗ ܘܟܠܗܘܢ ܕܒܪܝܬܗ ܗܢܐ ܕܪܝܢ ܒܗ
ܒܪܝܫ ܗܘ ܕܡܠܟܐ ܒܟܠܗܘܢ ܕܗܘܐ ܘܗܘ ܠܐ ܒܟܠ܀

Weil dieser Gesang dem Sprachkundigen keine Schwierigkeit des Sinnverständnisses bietet, erlaube ich mir eine freiere Bearbeitung desselben in poetischer Form zu versuchen.

Gleich einem Baum' ist diese Welt,
Der hoch durch seine Pracht gefällt;
Den Blick der Schauenden entzucket
Der Früchte Fülle, die ihn schmucket.
Doch während sich das Aug' erfreut
An seiner Schön' und Herrlichkeit,
Naht sich die Zeit und raubt die Früchte,
Die lieblich winkten dem Gesichte.

Der Winter nimmt mit rauher Hand
Dem Baum' die Pracht, in der er stand;
Der Tod zerstört der Schönheit Schimmer,
Die diese Welt hier ziert, auf immer.
Sieh, wie an Bäumen Frücht' erbluhn
Und dann vermodernd fallen hin!
So wirst in dieser Welt du sehen
Geschlechter kommen und vergehen.

Seht auf die Kinder, die so schon
Die Zeit wie Blüthen liess entsteh'n!
Sie zieht heran und reift das Leben,
Um Früchte an dem Baum zu geben.
Doch bald — ach bald lässt sie verblühn
Die Zeit, die kam, und nimmt sie hin,
Um andern wieder Raum zu geben,
Dass sie zur Reif' erzieh das Leben.

Die schönen Früchte, die geschmückt
Die Bäume, werden abgepflückt;
So wirst an jedem Tag' du sehen

Geschlechter von der Welt vergehen.
Der Lenz macht an den Bäumen Schmuck
Der Blätter und der Frücht' entstehen;
Doch bald entblösst des Winters Druck
Die Aest' und macht die Pracht vergehen.

Geburt und Tod stellt dar die Zeit,
Wie Monat sich an Monat reiht,
Und lässt in wechselnden Gestalten
Sie ihre eigne Macht entfalten.
Sie machen Blüth' und Frücht' entstehn
An Aesten, die sich kleiden schön;
Doch bald fällt alles ab, vergangen
Ist bald wie nichts das bunte Prangen.

Durch Lieblichkeit den Blick erfreut
Der Früchte Pracht zur Sommerzeit;
Zur Zeit des Winters wirst du finden,
Wie von den Aesten sie verschwinden.
So ist auch hold des Lebens Zeit,
Ist voll der Lust und Heiterkeit:
Doch hässlich ist, mit Ernst betrachtet,
Des Todes Zeit, von Grau'n umnachtet.

O Baum, dess' Früchte abgepflückt,
Wo ist die Pracht, die dich geschmückt?
So hold sind sie an dir gehangen,
Wo ist nun hingefloh'n ihr Prangen? —
Und du, o Welt! wohin entflohn
Aus dir sind die Geschlechter schon,
Die du gehegt und die dem Ende
Zuführten jetzt schon deine Hände? [1])

O Blüthen, die zu Früchten geworden, bleibt doch, damit wir sehen, wie lieblich ihr seyd und wie ihr eilet zu entschwinden! O Kinder, die da Männer geworden, gekommen ist die Zeit und eilt vorüber zu gehn, und auch ihr werdet dem Ende zuwandeln.

Bestehend Geschlecht, mach Raum dem kommenden Geschlechte, wie dir auch Raum gemacht das Geschlecht vor dir. Du hast das todte (frühere) zu Grabe geleitet; komm, werde selbst todt, damit sie dich zu Grabe geleiten; denn zu diesem Wege der Welt sind alle, die hinausgehn, verpflichtet (wörtlich: denn gemeinschaftliche Schuld ist der Weg der Welt für alle Hinausgehenden).

---

1) Um mich und die geduldigen Leser nicht länger mit Reimen zu plagen, füge ich die folgenden, meistens an sich schon weniger poetischen Strophen in treuer prosaischer Verdeutschung bei.

Sobald der Mensch durch die Geburt in die Schöpfung eintritt, ist sein Weg zum Ziele des Grabes gebahnt und er wandelt denselben. Herbei, o ihr Vorgänger, macht frei den Raum für eure Nachfolger; denn vorwärts drängt der Weg und lässt sich nicht hemmen von den Vorbeiwandelnden (d. h. er duldet keinen Stillstand, alle müssen unaufhaltsam vorwärts).

Herab, o Früchte, von den Bäumen; denn seht! andere Blüthen sind entsprossen, um wie ihr das Dasein zu geniessen. Seht! Kinder wachsen heran und kommen, um Platz zu nehmen; leeret also den Platz, damit sie an eure Stelle treten!

Seht! sie alle, die vor euch waren, sind vorübergegangen und haben den Platz geleert und Weg gemacht, damit ihr kommet. Ihr drängtet sie vorwärts und sie zogen hinaus und schieden dahin vor euch, und ihr bemächtigtet euch der Zeit des Lebens und freutet euch ihrer.

Schaut auf den Weg, wie andere darauf fortgetrieben werden und kommen und euch drängen, vor ihnen euch zu entfernen! Nicht hält auf der Weg, er steht nicht ab vom Fortschreiten; zieht denn weg, o Vorgänger, und macht Andern Raum, dass sie kommen!

Vollendet ist die Zeit, die euch zu Theil geworden, von der Erde Besitz zu nehmen. Andere Erben sind in die Welt gekommen; herbei denn, damit diese stehen können! Mit der Lebenszeit, die euch zugetheilt ward, habt ihr gewirthschaftet; seht! andere Verwalter (Haushalter) sind hervorgewachsen, damit ihr abtretet.

Dahin geeilt ist das Geschlecht und steht am Ausgange des Weges, und ein ander Geschlecht ist aufgetreten, darauf zu wandeln, damit es auch vergehe. Dein Sommer ist vollendet, o schöne Frucht, und du fällst vom Baume. Was bleibst du stehen?

Jene Blüthe, die nach dir aufgesprosst, dränget dich fort, damit auch sie komme und sich zeige am Baume. Kinder sind aufgewachsen und Männer geworden und rufen dir zu: „Mach uns Platz auf der Brücke, damit wir zum Ende hinüberschreiten können!"

Sie gestatten dir nicht, auf dem Uebergange stille zu stehn; denn wer da kommt, zieht vorbei: so entferne denn auch dich! Der Weg drängt und führt die Geschlechter dem Ende zu. Wohl dem, der makellos auf dem Wege gewandelt!

Adam hat ihn angebahnt und alle seine Kinder wandeln darauf. Gepriesen sei, der alle Geschlechter vergehen heisst und selbst nicht vergeht.

Die gesetzlichen Differenzen zwischen Samaritanern und Juden.

Von

Rabb. **Dr. Geiger.**

Zum Wesen des Samaritanismus gehört seine Eigenthümlichkeit in der Uebung der durch den Pentateuch vorgeschriebenen Gesetze. Man hat bisher diese Seite des samaritanischen geistigen und religiosen Lebens zu wenig beachtet. Uns mögen die Deutungen einzelner pentateuchischer Stellen und das daran sich knüpfende Auseinandergehen der Samaritaner von den Juden, zumal von der zur Herrschaft gelangten pharisäischen Auffassung und Uebung, oft kleinlich und bedeutungslos erscheinen; für die Sekten selbst waren es Fragen vom gewichtigsten Inhalte, und die abweichenden Ansichten in diesen Punkten befestigten und erweiterten die Kluft mehr als jede andere Differenz. Die Samaritaner waren religionsphilosophisch, dogmatisch, von den andern Juden sehr wenig unterschieden. Sie hielten an dem Monotheismus mit gleicher Strenge, wie diese fest. Wenn sie sich gegenseitig auch in Betreff des Glaubens verketzern, so beruht diese gegenseitige Verdächtigung mehr in Parteileidenschaft als sie thatsachlich begründet ist. So beschuldigen die Juden die Samaritaner des Götzendienstes, den sie angeblich bei ihrer ersten Entstehung nicht ganz aufgegeben hätten, nachdem der Vorwurf längere Zeit verstummt war, wiederum mit dem zweiten christl. Jahrhunderte, zur Zeit wo das Volksleben mit seiner genug kräftigen staatlichen Trennung in beiden zerfiel und durch ein engeres gesetzliches Band ersetzt werden musste. Nachdem Jerusalem und Garisim, die trennenden Mittelpunkte, zerstört waren und kaum mehr betreten werden durften, musste die in den Herzen lebende Trennung einen andern dem Volke greifbaren Ausdruck haben. Man schleuderte den „Kuthim" den Vorwurf des Götzendienstes in's Antlitz; auf dem Garisim habe man das Bild einer von ihnen verehrten Taube gefunden. Dieser Vorwurf, den man früher gar nicht gekannt, war vom Hasse geboren, er war nicht die Veranlassung zur Trennung. Umgekehrt schmähten die Samaritaner die Pharisäer, dass sie die sinnlichen Ausdrücke der Bibel in nackter Wörtlichkeit annähmen, Gott nicht in seiner reinen Geistigkeit zu erfassen wüssten, dass sie die heiligen Männer der

Vorzeit nicht sorgsam genug vor Fehlern und Makel in ihrer Auffassung und Darstellung bewahrten. Gingen die Juden, d. h. die Pharisäer, in diesen Punkten vielleicht mit derberer Realität zu Werke, so liessen sie es an künstlichen Umdeutungen darin auch nicht fehlen, die philosophischen Rabbinen waren später auch hierin die Lehrmeister der Sekten, und der Mangel an höherer Bildung machte wahrlich die Samaritaner nicht geeignet ihr Religionssystem in idealer Höhe zu bewahren. Aus diesen Abweichungen sind die mächtigen Schranken, welche Jahrtausende hindurch Samaritaner von Juden trennen, nicht errichtet worden.

Die Trennung war vielmehr eine in das graue Alterthum hinaufreichende, blieb bei allem Wechsel der Zeiten und durchdrang mit ihrer politisch-religiösen Färbung das ganze Leben, wie es sich auch weiter gestaltete. Die Samaritaner waren Trümmer und Anhänger des Israelreiches mit den aus ihm sich forterbenden, wenn auch vielfach modificirten religiösen Vorschriften, die Juden wollten ausschliesslich das Reich Juda mit der von ihm repräsentirten erneuten religiösen Richtung fortführen. Die Samaritaner hielten daher die geheiligten Stätten in Israel, Sichem und Garisim, fest, sie ehrten den Stammvater Joseph vor allen; aber sie folgten auch im Gesetzesleben mit entschiedener Vorliebe der Richtung in Israel, die wir aufhören müssen blos durch die judaische Brille zu betrachten, nach der uns die ganze alte Geschichte Israel's übergeben worden und von uns angeschaut wird. Wenn sie daher auch den ganzen Pentateuch, nicht blos dessen israelitische Grundlage, sondern auch die judäische Fortsetzung und Umgestaltung aus der Hand der Juden aufnahmen, so hat doch die alte Sitte in ihnen demselben eine Deutung verliehen, die sich der israelitischen Uebung mehr näherte. Umgekehrt hatten die Juden das alt-israelitische Erbe in ihr Religionssystem aufgenommen und es errang seine Geltung, wenn auch der Judaismus es nicht gebilligt hatte. Dennoch sollte es nicht vorwiegend sein, vielmehr hinter die Anforderungen der judäischen Richtung zurücktreten. Bei der Reconstituirung des Staatslebens mit dem zweiten Tempel hatte sich nämlich die Verschmelzung des geistigen Erbes von Israel und Juda im Pentateuch vollzogen, und ebenso sollte sie ihren versöhnenden Ausdruck in den herrschenden Priestern aus der Familie Zadok finden. So hielten die Sadducäer, wenn auch Vertreter des Judaismus, doch zugleich mit Ernst an vielen aus Israel überlieferten Anschauungen fest. Sosehr sie durch die Betonung Jerusalems und seines Tempels von den Verehrern Garisim's getrennt waren, so standen sie doch durch ihre priesterlich-israelitische Richtung in näherer Verwandtschaft zu den Samaritanern, und die gleiche Verwandtschaft zeigen deren Epigonen, die Karäer. Der Pharisäismus aber kämpfte, bei aller Verehrung für den ganzen Pentateuch, für strengere Durchführung der judaischen Reform; jemehr er siegte, um so weiter entfernte sich das Judenthum von dem Samaritanismus.

So wird uns diese Betrachtung der gesetzlichen Differenzen zwischen Samaritanismus und Judenthum zugleich ein belehrender Fingerzeig für das Verständniss der Sekten innerhalb des Judenthums selbst, ja sogar fur dessen älteste Entwickelung, für die Zusammensetzung der biblischen Lehre aus heterogenen Bestandtheilen, die sich im Laufe der Zeit durchdrangen.

Gehen wir nun zu den Einzelnheiten und beginnen wir unsere Betrachtung mit dem Acte, welcher den neugeborenen Knaben in das Judenthum einführt, also mit der

Beschneidung.

In dem Verse 1 Mos. 17, 14 scheint man in alter Zeit ohne weitere Absicht als blos im Verlangen, die Stelle mit V. 12 gleichlautender zu machen, die Worte ביום השמיני nach ערלתו eingeschoben zu haben: so liest der Samaritaner und so übersetzen die 70. Dieser Zusatz, welcher sich nur bei den Samaritanern erhalten hat, begrundete jedoch wohl in früher Zeit keine weitere gesetzliche Verschiedenheit. Denn dass die Beschneidung am achten Tage Statt finde, hatte ja eben V. 12 und ebenso 3 Mos. 12, 3 ausgesprochen. Erst später scheint die Frage aufgetaucht zu sein, ob unter Umständen eine Verschiebung statthaft sei. Sollte etwa, wenn der achte Tag auf einen Sabbath oder einen Festtag trifft, die Beschneidung als eine an diesen Tagen verbotene Arbeit untersagt sein und desshalb auf den folgenden Tag verschoben werden? Keine ältere Richtung unter den Juden scheint einer solchen Aengstlichkeit Raum gegeben zu haben, und wenn der Pharisäismus die Beschneidung selbst und alle für sie nöthigen, früher nicht wohl möglichen Vorbereitungen am Sabbathe auszuführen gestattet, ja vorschreibt (Mischnah Schabbath c. 18 Ende, 19, 1—4): so ist keine Andeutung vorhanden, dass etwa der Sadducaismus darin abweichender Meinung gewesen sei. Erst 'Anan, der Begründer des Karäismus, will die Beschneidung in der Abenddämmerung des Sabbath vorgenommen haben, damit die darauf folgenden Handlungen, welche die Heilung des Kindes erforderlich machen könnte, nicht auch in den Sabbath treffen. Schon dass er nicht wagt, die Beschneidung selbst geradezu auf den folgenden Tag zu verlegen, beweist, dass er nicht auf einer alten Partei-Abweichung fusst, sondern ein selbsterdachtes Bedenken zur Veranlassung einer Neuerung aufgreift; die späteren Karäer folgen ihm darin in der That nicht. Freilich hat seinerseits der Pharisäismus hie und da Bedenken, nämlich wenn Zweifel über den rechten achten Tag sich geltend machen. Ist nämlich das Kind in der Abenddämmerung geboren, so dass man nicht genau bestimmen kann, ob der Moment seines Eintritts ins Dasein dem vorangegangenen oder dem folgenden Tage angehört, so entsteht auch daruber Zweifel, wann nun der achte Tag ist, und es ist selbstverständlich untersagt, das Kind an dem Tage zu beschneiden, welcher möglicher

Weise erst der siebente sein könnte, vielmehr ist die Beschneidung erst an dem Tage vorzunehmen, welcher vielleicht schon der neunte sein könnte. An diesen Punkt aber heftet sich die Aengstlichkeit wegen der Sabbathentweihung. Wenn nämlich der Knabe am Freitag Abend in der Dämmerungszeit geboren worden, so kann die Beschneidung erst am Sabbathe der folgenden Woche Statt finden. Dieser ist sicher der achte, möglich aber bereits der neunte Tag nach der Geburt. Wie nun, soll das Arbeitsverbot des Sabbaths der Beschneidung auch dann weichen, wenn diese möglicher Weise erst am neunten, also nicht rechtzeitig vollzogen wird? Das gestattet der Pharisäismus nicht, er verlangt vielmehr dann den Aufschub der Handlung auf den darauf folgenden Sonntag, der jedenfalls der neunte, vielleicht auch schon der zehnte ist: trifft ein Festtag auf diesen Sonntag, so ist noch ein weiterer Aufschub um einen Tag, und folgt das Neujahr, welches bereits in alter Zeit zwei Tage hinter einander gefeiert wurde, unmittelbar auf den Sabbath, ein Aufschub gar um diese zwei Tage geboten, so dass erst an dem Tage, der sicher der elfte, vielleicht auch der zwolfte ist, die Beschneidung vollzogen wird. Dies lehrt die Mischnah (Schabbath 10, 5) mit den Worten: קטן נמול לשמונה לתשעה ולעשרה ולאחד עשר ולשנים עשר לא פחות ולא יותר und verzeichnet die angegebenen Fälle für die späteren Fristen. Ob irgend eine nichtpharisäische Richtung sich für diese Fälle abweichend entschieden, ist mir nicht bekannt, und auch von den Samaritanern finde ich nicht, dass sie bei einem solchen Zweifel dem Pharisäismus entgegentreten. Es wäre zwar möglich, dass sie eben verlangten, ein in der Abenddämmerung gebornes Kind solle am achten Tage wiederum in der Abenddämmerung beschnitten werden. Ein solches Verfahren hören wir (jerus Schabb. z. St.) von einem Jakob aus dem Dorfe כבורייא einem Lehrer Chaggai vorschlagen, worauf ihn dieser mit der Bemerkung abweist, man könne denselben Moment nicht mit Sicherheit treffen. Jedoch finde ich, wie gesagt, darüber nichts angegeben.

Wenn, wie fruher (vgl. d. Zeitschr. Bd. XX S. 164) mitgetheilt worden, der Commentator **Ibrahim** gegen den eben aus der Mischnah angeführten Satz polemisirt, so geschicht dies, weil er dessen Sinn verkennt, und hat er einen ganz andern Fall im Auge. Die Mischnah a. a. O. fährt nämlich fort: קטן החולה אין מוהלין אותו עד שיבריא „an einem kranken Knaben vollzieht man die Beschneidung erst dann, wenn er wieder gesund geworden“, ja die Baraitha (Thossefltha c. 16, angeführt jerus. Jebamoth 6, 6 u. babli das. 64 b) geht noch weiter und erklärt, dass wenn zwei (nach einer andern Meinung drei) frühere Bruder an der Beschneidung gestorben, dürfe der dritte (der vierte) gar nicht beschnitten werden; solche Unbeschnittene werden sonst ganz wie Israeliten betrachtet, nur dass sie nicht vom Pessachlamme, und wenn sie aus dem Priesterstamme sind, keine Hebe essen durfen. Diese Unterlassung oder auch blosse Aufschiebung der Beschneidung wegen der zu besorgenden **Gefahr**

haben vielleicht auch die Sadducäer nicht zugegeben. Schon dass selbst nach dem Pharisäismus dem unbeschnittenen Priester der Genuss der Hebe untersagt wird (Mischnah Jebamoth 8, 1) — wofür eine biblische Handhabe nicht vorhanden ist, während das Verbot des Genusses vom Pessachlamme für den Unbeschnittenen in 2 Mos. 12, 48 gefunden wird —, scheint darauf hinzuweisen, dass es die Priester und ihre Anhänger, die Sadducäer, damit strenger genommen haben. Ueberhaupt aber scheint die Gestattung des Aufschubes bei einem kranken Kinde erst nach dem Vorgange Nathan's des Babyloniers ausgesprochen worden zu sein (Thosseftha a. a. O., angef. jerus. Jebamoth 6, 6 u. babli Schabb. 134 a). Diese verständige Rücksichtnahme auf die Erhaltung des Lebens bestreitet Ibrahim im Namen der Samaritaner; sie gestatten keinen Aufschub der Beschneidung, sie muss nothwendig am achten vollzogen werden. Weder Krankheit des Kindes noch die Abwesenheit des Vaters vermag einen Aufschub zu rechtfertigen; denn auch von letzterer sagt Ibrahim, dass die Juden in ihr eine genügende Veranlassung fanden, desshalb die Beschneidung zu verschieben. Dafür findet sich nun freilich bei den Juden durchaus keine Andeutung, und scheint Dies eine verworrene Auffassung der von Moses selbst berichteten Unterlassung der Beschneidung seines Sohnes zu sein, als er auf dem Wege nach Aegypten war. Dagegen aber sträuben sich die Samaritaner mit aller Macht; sie deuten die Verse 2 Mos. 4, 24 ff. auf die gewaltsamste Weise um, wie dies früher (Bd. XX, S. 164 ff.) auseinandergesetzt worden. Die Reise und die damit verbundene Gefahr wird auch (babli Jebamoth 71 b f.) zur Rechtfertigung für die Unterlassung der Beschneidung während des Zuges durch die Wüste angegeben, und der Bericht in Josua 5, 2 ff. scheint schon diese Begründung zu enthalten. Aber auch dieses Factum bestreiten die Samaritaner, indem das Josuabuch für sie keine Autorität hat.

Wie es scheint, war auch den Juden diese gänzliche Unterlassung der Beschneidung während des Wüstenzugs anstössig, und daher mag sich zunächst die Annahme (Jeb. a. a. O.) schreiben, dass dem Josua ein zweiter Act bei der Beschneidung geboten worden sei, nämlich das Bloslegen der Haut (פריעה) — ein Act, der wohl erst in der makkabäischen und dann noch dringlicher in der hadrianischen Zeit zur Verhinderung des Epispasmos eingeführt wurde —, worauf das שנית (Jos. 5, 2) bezogen wird. Die Israeliten, so mag eine strengere Richtung gelehrt haben, waren zwar auch während des Wüstenzuges beschnitten worden, allein dem Josua wurde dann befohlen, noch die weitere Vollendung der Beschneidung auszuführen durch Beseitigung alles dessen, was etwa ein Ueberwachsen des Theiles veranlassen könnte. Jedoch findet im Thalmud diese Annahme keine ausdrückliche Vertretung. Soviel wir wissen, stehn die Samaritaner in ihrem Kampfe gegen die Rücksichtnahme auf Gefährdung des zu beschneidenden Knaben vereinzelt. Die Ka-

räer stimmen mit den Rabbaniten, ja sie verwerfen sogar die Peri'ah, so dass die Stelle in Josua für sie beweisend ist, und nicht minder haben wohl die Sadducäer sich hier eines Kampfes enthalten.

2. Sabbath und Festtage.

1. Die Heiligung des Sabbaths wie auch der andern Festtage durch volle Ruhe von der Arbeit verlangen alle Richtungen im Judenthume nach den wiederholten ausdrücklichen Vorschriften der Bibel. Dennoch hat der Pharisäismus einzelne Erleichterungen vorgenommen, und sie sind es gerade, welche bei den am Alten haltenden Secten grossen Anstoss erregen. Zwei Punkte sind es besonders, welche zu heftigerem Streite herausfordern. Der eine ist: das Brennen des Lichtes am Sabbathe. Aus dem allgemeinen Arbeitsverbote wird nämlich noch ausdrücklich das Feueranzünden am Sabbathe besonders hervorgehoben und untersagt (2 Mos. 35, 3). Beschränkt sich dieses Verbot nun blos darauf, dass das Anzünden am Sabbathe selbst nicht vorgenommen werde, während das Fortbrennen des vor dem Eintritte des Sabbaths angezündeten Lichtes oder Feuers geduldet wird, oder darf überhaupt am Sabbathe weder Licht noch sonstiges Feuer in den Häusern brennen? Der Pharisäismus behauptet Ersteres und er gestattet nicht blos das Fortbrennen eines früher angezündeten Lichtes, sondern er verlangt in demonstrativer Weise, dass der Sabbath-Abend durch Beleuchtung verherrlicht werde, er macht daraus eine ins Einzelnste ausgearbeitete Vorschrift. Bei dem Versöhnungstage, der ernsteren Charakters ist, fand auch unter den Pharisäern abweichender Gebrauch im Lichtbrennen Statt, ohne dass etwa selbst bei denen, welche die Beleuchtung unterliessen, dieselbe verboten war; traf aber der Versöhnungstag auf den Sabbath, so wurde wiederum in demonstrativer Weise die Beleuchtung verlangt (vgl. m. Abhandlung über Sadducäer und Pharisäer [in Jüd. Zeitschr. f. Wissensch. u. Leben Bd. II. S. 53, Sonderabdruck] S. 47 Anm. 29). Die Deutung, dass die Bibelstelle das Verbot enthalte, vorher ein Licht anzuzünden und am Sabbathe es fortbrennen zu lassen, weist die Mechiltha z. St. (auch bei Jalkut §. 408) ausdrücklich ab: יכול ישבות בערב שבת לשבת ... לא יהיה רשאי להדליק לו נר או להטמין לו את החמין או לעשות לו מדורה תלמוד לומר לא תבערו אש בכל מישביתיכם ביום השבת, ביום השבת אי אתה מבעיר אבל אתה מבעיר מערב שבת לשבת.

Diese ausdrückliche Abweisung einer möglichen Deutung sowie der ganze Nachdruck, welcher auf das Sabbathlicht gelegt wird, sind, wie bemerkt, demonstrativ gegen Sadducaer und Samaritaner (vgl. auch Weiss in seiner Mechiltha-Ausgabe S. קוא Anm. 6). Die alte pharisäische Halachah geht in dieser Beziehung auch nicht so entschiedenen Schrittes zu Werke, und wenn wir auch nicht erfahren, dass sie das Brennenlassen des Lichtes verboten, so hören wir doch, dass die Schule Schammai's den Beginn von Arbeiten,

welche selbstständig fortwirken, untersagt, wenn das Resultat der Arbeit nicht vor Eintritt des Sabbaths vollendet ist (Mischnah Schabbath 1, 5—8). Sie begründet Dies mit den Worten (Thosseftha z. St., vgl jerus. Gemara das.): ששת ימים תעבוד ועשית כל מלאכתך שתהיה כל מלאכתך גמורה מערב שבת „Das Wort der Schrift: Sechs Tage sollst du arbeiten und all dein Werk verrichten (2 Mos. 20. 8), bedeutet, all deine (deine ganze) Arbeit muss bereits mit dem sechsten Tage vollendet sein." Dem gegenüber erklärt die Schule Hillel's (das.,: עשה אתה כל ששה „Du magst die ganzen sechs Tage arbeiten" bis zum letzten Punkte kannst du thätig sein, wenn auch das Werk noch später, aber ohne Hinzutritt deiner Thätigkeit, fortwirkt und dann erst zu Ende kommt. Diese erleichternde Ansicht des jüngeren Pharisäismus bekämpften aber die Secten, auch den älteren Pharisäismus überbietend. So verfährt Ibrahim an verschiedenen Orten, die Erlaubniss des Brennenlassens des Lichtes abweisend, und zwar ganz in der Weise, wie es die Karäer thun. Wer durch vorhergehendes Anzünden bewirke, dass Licht oder Feuer am Sabbathe brenne, der gelte als ein Solcher, welcher am Sabbathe selbst das Feuer mache; wenn A den B durch Ertränken tode, so sei er, nicht das Wasser, der Verursacher des Todes: وان الحريق منسوب الى من اصطلى النار لا الى النار وكذلك اذا قتل زيد عمر بان يغرقه بالماء فان هو القاتل والقتل منسوب الى من سببه بان رمى الشيء في الماء. Das Wort ביום wolle nicht sagen — wie die Mechiltha betont —, dass blos am Sabbathtage das Anzünden verboten, aber vor Eintritte desselben gestattet sei, vielmehr bedeute Beth gerade auch: vor, wie auch בדישו 5 Mos. 25. 4 erklärt werden müsse, man solle dem Ochsen keinen Maulkorb umlegen vor dem Dreschen. Ibrahim berichtet weitläufig von Discussionen, welche über diesen Punkt zwischen ihren Genossen und den Rabbaniten stattgefunden (معارضات اصحابنا للربانيين), und indem er sich dieses Ausdrucks, nicht des sonst bei ihm üblichen: Partei der Juden (طائفة اليهود) bedient, zeigt er, dass er der Uebereinstimmung der Karäer mit den Samaritanern in diesem Punkte kundig ist.

In gleicher Weise bekämpft er zu 2 Mos. 16. 23 die Sitte der (rabbinischen) Juden, die Speisen am Sabbathe warm zu halten, indem sie sie während der Nacht und bis zur Essenszeit auf einem vor Sabbath bereiteten Feuer stehn lassen. Damit glauben sie, sagt er, das göttliche Verbot nicht zu übertreten, so dass sie sogar den Sabbath-Abend noch besonders durch Brennen von Lichtern auszeichnen wollen. Sie behaupten, dass eine Ueberlieferung ihrer Lehrer Jedem die Pflicht auferlege, die Sabbathnacht hindurch ein Licht brennen zu lassen. Sie haben so wenig Scheu vor dem Gottesworte, dass sie am Sabbathe geradezu von Nichtjuden die Speisen auf das Feuer setzen, in der kalten Jahreszeit sich Kohlenbecken mit Feuer

von denselben bringen lassen. Diese thun es, sobald ihnen die Juden einen Wink geben, dass sie es verlangen und dass sie sie dafür belohnen werden; dabei behaupten die Juden schlau, sie hatten es weder befohlen noch selbst gethan und das Wort der Schrift: ihr sollt nicht Feuer anzünden, keineswegs ubertreten: ... הניחו
رجوه ·· ومعنى رجوه ان يكون على النار تغبان دما غلطوا اليهود فان
ماكل نهار السبت طول ليلة السبت وهو على النار وقد حرم الله شعل
النار فى السبت ولا لذلك لحرامة عندهم ميزه (?) غير انهم ليلة السبت
يوقدوا لهم يزيادة (?) عن غيرها وقيل عندهم نقل من علمائهم ان لازم لكل
نفس من الغلية تشعل قنديل او سراج يكون مضى ليلة السبت ولم (?)
لهم انفتاح على اوامر الكتاب المقدس حتى انهم يتناولوا ما سخن وما
غلى على النار نهار السبت من ايدى الناس الذى من غير المذهب وفى
ايام الصفيح (?) يدخلوا عليهم الناس المجامر المملوة نار انهم نظروا
منهم اشارة طلب ذلك وجزاهم عليه باحسن ويقولوا نحن لم امرنا بذلك
ولا فعلناه ويظنوا انهم لا يخرجوا عن الامر المقول فيه לא תעבירו [1]
אש ... اى لا تدخلوا نار...

2. Ein zweiter Punkt, in welchem der Pharisäismus erleichternd verfuhr und wieder recht demonstrativ auftrat, ist die Gestattung des ehelichen Umganges am Sabbathe, so dass er geradezu die Erfullung dieser Pflicht auf den Sabbath-Abend verlegt, sie an ihm fur besonders verbindlich betrachtet, den Genuss des Knoblauchs an ihm desshalb anordnet, diese Anordnung auf Esra zurückführt und sie als so durchgedrungen bezeichnet, dass unter „Knoblauch-Essern" einfach die Juden zu verstehen seien, nicht aber die Samaritaner (vgl. Beer und Schorr an den in dieser Ztschr. Bd. XVI S. 289 aa. OO.). Wenn Sadducäer, Samaritaner und Karäer umgekehrt den ehelichen Umgang am Sabbath (und Festtagen) verbieten, so mag dazu auch die strenge Ruhe, welche sie für diese Tage innegehalten wissen wollen, veranlasst haben, mehr aber noch wirkte der Begriff der Reinheit, welche sie fur diese Tage verlangen. Der eheliche Umgang, deduciren sie, bereite Verunreinigung, diese Tage aber verlangen Heiligung; wie lassen sich diese Gegensätze vereinigen? Ibrahim berichtet, er habe mit judischen Gelehrten darüber einen Streit gehabt; diese, in die Enge getrieben, haben endlich die Ausflucht in der Erklarung gesucht, Alle seien ja unrein, da eine Reinigung durch die Asche der rothen Kuh nicht mehr Statt finde. Allein Ibrahim erwidert, diese Reinigung habe blos in der Stiftshütte Statt gefunden, aber auch ohne die Asche bleiben

---

1) So תעבירו statt תבערו) mit der Uebersetzung تدخلوا (st. تشعلوا) findet sich bei Ibr. an mehreren Stellen aus Nachlässigkeit, ohne dass jedoch der Sinn verkannt wird.

sie Israeliten und bleibe die biblische Vorschrift. So lesen wir bei ihm zu 2 Mos. 19, 15: אל תגשו אל אשה .... وفيه ايضا دليل على
تحريم وطى النساء فى ايام الاقداس مثل يوم السبت ويوم العيد لان ذلك
ينقص القدس فتحريمه فى ذلك الزمان ماخوذ من النص عامّ له ولغيره
من ساير النجاسات وهو قوله מקרא קדש

Ausführlicher zu 20, 10: ויקדשהו .... بامتناعتهم فيها عن
القربة الى شىء من النجاسات او معاطات اسبابها (?) كاليهود الذى
استباحوا وطى النساء فى زمان السبت وعلى ما سمعنا من افواههم ان
اغلب جماعهم النساء لا يكون الا فى السبت مع انهم يقروا بلسانهم قوّ تعا
ואשה אשר ישכב אותה ... וטמא עד הערב ... وعند كل العاقل
ظاهر ان النجس ضد القدس ... وقد تجادلت مع بعض علماء اليهود فى
هذه القضية فلما غلبوا معى خرجوا معى فى فن اخر وقالوا لى نحن ما عندنا
رماد البقرة ونحن ناجسين على نفس الانسان فاى طريق نسلك الى الطاهر
مرة غير وجود رماد البقرة اجبته ان فريضة رماد البقرة خصوصه بالمسكن
فقط وقد كان اسرايل وكانت تشريع من غير وجود رماد البقرة ...[1])

3. Ueber einen dritten Punkt finde ich in meinen Collectaneen aus Ibrahim zwar Nichts angemerkt, aber auch in Betreff seiner steht anderweitig die Abweichung der Samaritaner von den Pharisäern und ihre Uebereinstimmung mit den Sadducäern und Karäern fest, nämlich in der Verwerfung des s. g. **'Erub** (ערוב). Dem buchstäblich genommenen und als eine für alle Zeit gültige Vorschrift betrachteten Ausspruche beim Manna: ein Jeder bleibe an seiner Stelle und gehe nicht von seinem Orte am siebenten Tage (2 Mos. 16, 29), diesem Ausspruche gegenüber, welcher für den Sabbath die Entfernung aus seinem nächsten Gebiete untersagt, suchten sich die Pharisäer dieses Gebiet zu erweitern. Sie legten an den Ort, welchen sie als das äusserste Ende ihres Gebietes betrachten mussten, und als solches fassten sie die Entfernung von 2000 Ellen von dem durch sie bewohnten Orte auf, eine Speise hin, um denselben damit als ihren Aufenthaltsort zu bestimmen, und wiederum gestatteten sie sich dann von dort aus eine gleiche Entfernung nach allen Richtungen hin. Ebenso verbanden sie viele Gebiete durch scheinbare Thüren und Querbalken oder Drähte, um sie so zu einem und zwar ihrem gemeinsamen Gebiete zu machen und sich dadurch das sonst verbotene Hin- und Hertragen von Gegenständen zu gestatten. Das eben nennen sie 'Erub, Vermischung, Vereinigung der Gebiete. Diese Umgehung

1) Diese Abweichung hängt natürlich mit der ganzen abweichenden Auffassung über Unreinheit, namentlich wie sie durch den Beischlaf entsteht, zusammen, worüber unten Näheres.

des strengen Sabbathgesetzes, an welche auch die alte pharisaische Halachah nur zögernd geht und die erst allmahlig durchgreift, wird von Sadducäern wie Samaritanern verworfen, und ebenso bekampfen die Karäer diese Sabbathentweihung, die sie als ein lastiges Umgehn brandmarken, mit Entrüstung (vgl. m. Abhandlung in he-Chaluz VI S. 15—18)[1].

4. Haben wir in Betreff der Sabbathvorschriften vollständige Uebereinstimmung zwischen Samaritanern, Sadducaern und Karaern wahrgenommen, von denen die jüngere Halachah sich weiter als die altere im Pharisäismus entfernt, so begegnen wir derselben Verwandtschaft auch in Beziehung auf Heiligung der Feste, nur dass wir hier, wie es scheint, die Samaritaner noch ihre Geistesverwandten an Strenge überbietend finden. Auch für die Festtage ausser dem Sabbathe nämlich ist das Arbeitsverbot an mehreren Bibelstellen ausgesprochen, jedoch erleidet dasselbe an einem Orte (2 Mos. 12, 16) die Einschrankung: „Nur was von jeder Person gegessen wird, das allein mag von euch verrichtet werden“, also die zur Herrichtung von Speisen erforderliche Arbeit — so wenigstens fasst der Pharisäismus diese Worte auf — wird freigegeben. Desshalb wird auch, wie der Pharisäismus weiter erklärt, nur für den Sabbath und ebenso für den Versöhnungstag (3 Mos. 23 u. 4 Mos. 29) das Verbot auf „alle Arbeit“ (כל מלאכה) ausgedehnt, während es für alle anderen Festtage auf „alle Dienstarbeit“ (כל מלאכת עבודה) beschränkt wird. Wenn es an einer Stelle (5 Mos. 16, 8) vom siebenten Pessachtage heisst: „Du sollst keinerlei Arbeit verrichten“, כל מלאכה, wie wohl die ursprüngliche Lesart lautete, so musste sich dieser Satz verschiedenartigen Correcturen unterwerfen. Die 70 fügen die Einschränkung aus 2 Mos. 12, 16 hinzu: ausser was von jeder Person gegessen wird; der Samaritaner ändert in das sonst übliche „keinerlei Dienstarbeit“, und wenn er dies nicht aus blosser Gleichmacherei thut, so muss ihm eine solche Correctur in jüdischen Exemplaren vorgelegen haben, da, wie wir sehen werden, für seine Auffassung des Arbeitsverbotes dieselbe ganz uberflüssig ist. Später jedoch wurde der Text in den judischen Exemplaren mit bescheidnerem Masse abgeändert, indem lediglich das Wortchen כל zuruckgelassen wurde, das Verbot also allgemein lautet: „Du sollst Arbeit nicht verrichten“, so dass dieser allgemeine Ausdruck seine nahere Bestimmung durch andere Stellen

---

1 Kurz sind alle diese drei Punkte nach den Andeutungen im Tractate „uber die Samaritaner“ und nach den bekannt gewordenen Briefen der Samaritaner erwähnt und auf ihre Uebereinstimmung darin mit den Karaern aufmerksam gemacht von Kirchheim in כרמי שומרון, Introductio in librum Talmudicum „de Samaritanis“ etc. (Frankfurt a M. 1851) S. 21. — Ebenso werden diese wie andere Gegenstande von Meschalmah ben Ab Schechuah in seinem Schreiben kurz berührt, vgl. Heidenheim's Vierteljahrsschrift I. S. 92 ff.

finden konnte[1]). Dass die alte pharisäische Halachah oder auch der Sadducäismus der Gestattung, am Festtage die Nahrung zuzubereiten, widerstrebt habe, finden wir nicht, doch wohl will er diese Erlaubniss nicht zu weit ausgedehnt wissen, er will diese Vorrichtungen auf das engste Mass einschränken, sie nicht werktagmässig vornehmen lassen, er gestattet diese Arbeiten nicht, wenn sie nicht dem Zwecke des Kochens dienen, während die jüngere Halachah, unter Anleitung der Hillel'schen Schule, weniger sorgfältig scheidet und Arbeiten, die nun einmal zur Zubereitung der Speisen gehören, nach ihrem vollen Umfange erlaubt und zwar selbst dann, wenn sie auch nicht zu diesem Zwecke vorgenommen werden. In diesem Sinne lesen wir wieder in der Mischnah eine grosse Reihe abweichender Ansichten zwischen der Schule Schammai's und der Hillel's (Jomtob 1, 3—9. 2, 5). Heben wir die an der letzten Stelle erwähnte streitige Annahme hervor, so ergiebt sich daran die ganze Verschiedenheit der Auffassung. Die Schule Schammai's sagt dort nämlich, man dürfe am Festtage nicht Wasser heiss machen zum Waschen der Füsse, dasselbe müsste denn zum Trinken tauglich sein, d. h. eben wenn es als ein Kochen betrachtet werden kann; die Schule Hillel's erlaubt es unter allen Umständen. Die Mischnah fährt dann fort: Man darf auch ein Feuer anzünden, um sich daran zu wärmen; aber auch dies gestattet nur, nach einer Baraitha, welche die babylonische Gemara (21a) anführt, die Schule Hillel's, während es die des Schammai verbietet. Die erleichternde Lehre drang im Pharisäismus durch, wie auch die Mechiltha (Ende) ausdrücklich sagt: לא תבערו אש ביום השבת, ביום השבת אי אתה מבעיר אבל אתה מבעיר ביום טוב. Die Bedenklichkeit klang zwar auch noch in späterer Zeit nach, Manche wollten ein Licht, das zwecklos angezündet werde (נר של אבטלה), nicht gestatten; allein man bezeichnete diese Ansicht als schammaitisch und wies sie ab (jerus. Jomtob 5, 2). — Ebenso war der ältere Pharisäismus ängstlich nachzugeben, dass man am Festtage für den unmittelbar darauf folgenden Sabbath koche, man solle wenigstens schon vor dem Festtage für den Sabbath Speisen herrichten, so dass für denselben doch eigentlich schon gesorgt sei, was dennoch aber am Festtage zubereitet werde, erscheine nur als blos für diesen bestimmt, wenn es auch für den Sabbath dann aufbewahrt werde. Der Schule Hillel's genügt der leere Schein, ein einzelnes vor dem Festtage zubereitetes Gericht, um dann am Festtage alle weiteren Zubereitungen zu machen (Mischnah Jomtob 2, 1, vergl. he-Chaluz VI, S. 18). Genug, der jüngere Pharisäismus ist mit seiner völligen Freigebung aller zur Herstellung der Speisen erforderlichen Arbeiten am Festtage, ja mit deren Zulassung, wenn sie auch dem Zwecke des Kochens nicht dienen, also namentlich des Anzündens von Feuer und Licht,

---

1) Vgl. m. Abhandlung: Das Arbeitsverbot an den Festtagen in m. Jud. Zeitschr. f. Wissensch. u. Leben Bd. III S. 178—84.

durchgedrungen; der ältere Pharisaismus gestattete zwar das Kochen, aber gab die Arbeitserlaubniss nur insoweit sie unumgänglich für diesen Zweck erforderlich war.

Sicher theilte auch der Sadducäismus diese Aengstlichkeit und mochte er sie auch in noch erweitertem Masse festhalten. Auch bei den Karäern finden wir verschiedene Ansichten, sie sind über die Grenze des Erlaubten unsicher, einige von den älteren Karäern kennen sogar die Ansichten, welche wir bald als die der Samaritaner kennen lernen werden; allein zur Geltung ist auch bei ihnen nur eine etwas ängstlichere Praxis gekommen, ohne den einfachen Sinn des Schriftwortes aufzuheben. Die Samaritaner gehn mit grösserer Strenge zu Werke. Sie behaupten, der Ausspruch: „Nur was gegessen wird von einer jeden Person" beziehe sich blos auf das Pessachopfer und was für dessen Zubereitung erforderlich ist, eine jede andere Arbeit für Zurichtung sonstiger Speisen sei auch an Festtagen verboten [1]): das deute der Ausdruck לבדו, dies allein, hinlänglich an. So sagt Ibrahim zu 2 Mos. 12, 16: ثم قال تعآ אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם . . . وهذا المعنى عن صناعة قربان الفسح وما يلزم له من الصنايع لا غير لان ساير الصنايع ما عدا فعل القربان فى ذلك النهار حرام لان ورد النص عن اليوم المذكور فى تحليل غيرها بقوله عنه فى سفر الاحبار ביום הראשון מקרא קדש יהיה לכם כל מלאכת עבודה לא תעשו . . . وهكذا قال ايضا فى السفر العدد ביום הראשון מקרא קדש כל מלאכת עבודה לא תעשו . . . ومن اطلق هذا القول عن ساير الماكولات انها تصنع فى ذلك النهار خلاف الفسح فقد جهل كلام الله وما نبه ولو ان كان المعنى عن غير الفسح لما قوله לבדו . . وهذا الكلمة ظاهرة انها عن الفسح وهى لفظة شرط انه هو وحده الجايز. Die Worte: Von einer jeden Person, bedeuten blos von jedem Israeliten, der berechtigt ist, das Pessach mitzuessen. Wer Genaueres darüber erfahren wolle, der finde es im Buche der Streitfragen (كتاب مسايل الخلاف) vom Scheich Menga ibn Alschâ'ir (منجا ابن الشاعر). Das Arbeitsverbot der Festtage sei eben ganz gleich dem des Sabbaths, und es sei seltsam, wie man wähnen könne, es sei zwischen Sabbath und Festtagen kein Vergleich anzustellen. So habe ein Samaritaner seiner Zeit in der Gegend von Nablus sich auf den thörichten Gedanken gesteift, das Verbot des Lichtanzündens sei blos für den Sabbath gegeben; bei Festtagen komme es nicht vor, die Festesfreude könne nicht ohne Beleuchtung hergestellt werden. Wäre jedoch dies der Fall, so bedürfe es auch des Lichtes für den Sabbath, an dem es

1) Vgl. auch Méschalmah a. a. O. S. 91.

doch sicher untersagt sei: والعجب ثم العجب فى قليلى النظر فى معانى الشريعة الجاهل فى فقهياتها الذى من كبر جهله لا يعتبر لمثل هذا المعانى ويظن ان العيد لا يقاس بالسبت كمن جهل فى زماننا فى خلاف نابلس وتعدى واستسن بسنة شنيعة منكرة خبيثة واعتمد على اطفاء البيوت فى ليالى الاعياد وبجهله قال ان ما ورد تحريم شعل النار [الا ?] فى يوم السبت وادعوا ان لا يصح الفرح فى العيد الا بشعل النار فهذا من حقيقة جهله فى كلام الله ولو كان لا يتم الفرح الا بشعل النار لكان السبت احق بذلك الذى ورد تحريم شعل النار فيه . . . Er beging die grosse Thorheit, den Vorfahren nicht zu folgen. Wäre er vernünftig und pflichttreu gewesen, hätte er an deren Brauch festgehalten; nun aber fand er Keinen, der ihm beistimmte, selbst seine Frau floh ihn. In allen Religionen aber gilt die Lehre, worin die Gesammtheit einstimmt. In seinem Irrthum machte er nun einen Unterschied zwischen dem Versöhnungstage und den übrigen Festen, indem er an jenem den Gebrauch des Lichtes für verboten erachtete. Allein wenn, nach seinem Ausspruche, das Verbot ausschliesslich für den Sabbath gegeben ist, so muss das Lichtanzünden an allen anderen Festtagen gestattet sein; soll aber der Fasttag an der Bezeichnung als Sabbath Antheil haben, so gilt dies wiederum von sämmtlichen Festtagen. Denn dass der Versöhnungstag einmal (3 Mos. 16, 31) שבת שבתון genannt wird, kann hier nichts ausmachen, da diese Bezeichnung auch dem Brachjahre beigelegt wird (das. 25, 4), und so musste man sich dieses ganze Jahr hindurch des Feuers enthalten. ولو كان عقله سليم لاستحسن غيرهم واعتمده وتبعه لانه عاجز عن احد تبعه فيما فعله فلا امكنه وحتى زوجته ثم اشاعته وكانت تنفر منه ومن فعله ولا تشاركه وصار بهذا الفعل مفرد والمتفق عليه عندنا وعند سائر الملل ان ما يتفق عليه الجمهور . . . وقد قوى جهلة فاعل هذه الضلالة انه افرد يوم الصوم المعظم عن بقية الاعياد واعتمد على عدم اشعال النار فيه فقد كذب مرتان لانه تمسك بقول ان ما ورد النص القطعى الا فى السبت خاصة فلو كان الامر كذلك لا ينباح (l. لينباح) فى جميع الاعياد لانها جميعها خارجة عن السبت وان كان متمسكا فى الصوم بطريقة شركة الاسم فوجب حرامة الكل جميعًا والاعياد مجراهم واحد وصفتهم واحدة وان قال ان الصوم قال عنه שבת שבתון فهذا لبس عله رد اصلا لان ورد على جملة السنة שבת שבתון יהיה לארץ . . . فكان يلزم منع النار فى تلك السنة . . . Er bittet, dass Gott Alle den Gehorsam lehre und auch diesen in tiefe Thorheit Versunkenen zur Busse und Umkehr erwecke. — Kurz wiederholt Ibrahim dasselbe später nochmals, bemerkt, dass

die Juden die Zubereitung der Speisen erlauben, unter Dienstarbeit dieselbe nicht inbegriffen wissen wollten, allein sie irren darin wie in vielem Anderen: قالت علماء اليهود في ذلك ان قوله אך אשר יאכל . . . هو عن عمل الاكل وقالوا ان باقي الصنايع بعده تسمى صناعة خدمة التي هو اخص من الخدمة لقوله مثل ذلك عنه في موضع اخر . . . وهذا الذى اصحابنا متفقين عليه والمخالفين ضالين في ذلك وغيره . . .

5. In ziemlicher Unklarheit ist man bis jetzt über das Kalenderwesen der Samaritaner und die damit zusammenhängende Zeitbestimmung der Feste. Man weiss nur, dass ihr Pessach zuweilen nicht mit dem der Juden zusammentrifft, dass sie das Wochenfest wie Boëthusier und Karäer am Sonntag feiern, ferner dass unter ihnen selbst über die Feststellung der Monate Streitigkeiten waren. Ibrahim zu 2 Mos. 12, 2 belehrt genauer darüber. Nachdem er bemerkt, es seien verschiedene Ansichten über ראש חדשים, der Ausdruck חדש האביב schliesse nicht ein, dass bereits mit dem Anfange des Monats die Frucht gereift sei, fährt er fort: Die Juden halten daran fest, dass dieser erste Monat lediglich der Monat der Fruchtreife sei, dieser Mondmonat stehe aber nicht fest, sondern müsse nach dem Eintritte der Reife verrückt werden. Fragt man sie nun: es heisst ja (2 Mos. 23, 15), das Pessachfest solle in der Zeit des Monats der Fruchtreife gefeiert werden, „denn in ihm bist du aus Aegypten gezogen,“ so erklaren sie dies: ungefähr in einem solchen Monate. Das ist jedoch falsch, es bedeutet vielmehr ganz bestimmt: denn in ihm etc. وطايفة اليهود يعتقدون في الشهر الاول الا انه شهر الدجن وهذا الشهر القمرى لا يثبت بل يتبدل وينتقل لضرورة الكبيس واذا سألناهم عن قوله تعا כי בו יצאת ממצרים ··· ما معناه قالوا في مثله خرجتم من مصر فيعدلون الى العدول الى (؟عن؟) الحقيقة بغير دليل شرعى والظاهر والحقيقة هو ان يترجم فيه خرجتم ···. Der erste Monat, fährt er fort, musse der erste bleiben, es konne nicht willkürlich der zweite zum ersten gemacht werden. Die Samaritaner halten daher daran fest, dass der erste Monat des Jahres der Sonnenmonat Nissan sei; während seines Verlaufes trete die Reife ein وتمسكوا اصحابنا في اول سنتهم بالشهر الشمسى وهو نيسان لانه يكافى وجوده وجود الدجن فيدخل اوله على مبدى وجوده ويتكامل الدجن فيه. Es braucht demnach nicht, wie es die Juden machen, vor dem Eintritte des Monats untersucht zu werden, ob die Frucht bereits zur Reife gediehen, da es vielmehr der Monat ist, in welchem die Sonne sicher dieselbe zur Reife bringt. Wenn es (5 Mos. 16, 1) heisst: Hüte den Monat der Reife, so bedeutet

dies, du sollst den Monat festhalten, welcher nach der in ihm eintretenden Reife genannt wird, ohne dass er verrückt werde; das Eine genügt vielmehr für das Andere, indem sie in eine Zeit zusammentreffen. Es soll aber nicht eine Aufforderung sein, die Reife zu beobachten und je nach dem Erblicken derselben verschieden den Monat festzustellen, wie dies die Juden für nöthig halten. والمفهوم من قوله שמור את חדש האביב . . . هو التمسك بزمان الحادث ويناسب ان يكون اشار الى شيء يناسب وجوده وجود حادث الداجن لا يتبدل ولا يتغير بتقديم وتأخير ولتكافيهم كل واحد للاخر وجودا وعدما وجب اختصار على زمان من غير ضرورة تدعوا الى افتقاد الداجن واختلاف رايهم في ذلك كما التزم ذلك طائفة اليهود. Die andere Partei, fährt Ibr. fort, (nämlich die der Karäer) wollen Beides vereinigen, dass es der erste Monat und zugleich der der Reife sei, aber sie machen sich dies durch die Feststellung der Monate als Mondmonate unmöglich, ihr Pessach trifft dann nicht in den Sommermonat Nissan. Unzutreffend ist die Einwendung eines Juden gegen unsere Feststellung, dass wenn der Monatsanfang sich nicht nach der bereits eingetretenen, sondern nach der sicher zu erwartenden Reife bestimmt werde, das Gesetz aufgestellt werde, ohne dass seine Vorbedingung noch erfüllt sei. Man müsse dann ebenso die Menstruirende für unrein erklären, wenn ihre Zeit herangekommen, selbst ohne dass noch der Blutfluss eingetreten وقد طعن بعض اليهود على مذهب الاجتماع اذا نحن اوجبنا الحكم مع عدم علته قال وقد كان يجب في نظير ذلك ان يحكم على הנדה بالنجاسة قبل حدوث דם הנדה اذا قرب ان يجيئها النجاسة في ذلك اليوم وهذا هو ايجاب الحكم مع عدم علته . . .

Er weist diesen Einwurf ab. Er findet auch, dass bei der Fluth Noahs 150 Tage als fünf Monate gerechnet sind, so dass sich die Sommermonate als der biblischen Chronologie entsprechend herausstellen. (Der Karäer Joseph) Alkirkesani[1]) will dagegen für die Feststellung des Monatsanfanges nach dem Sichtbarwerden des Neumondes zum Beweise anführen den Ausspruch (4 Mos. 28, 14): Dies ist das Opfer החדש בחדשו, des Monatsanfangs in seiner Erneuerung, d. h. wenn das Mondeslicht wieder neu sichtbar wird.

---

1) Joseph ben Jakob Alkirkesani ist einer der bedeutendsten ältern karäischen Lehrer der arabischen Periode; seine Bedeutung ergiebt sich schon daraus, dass neben Anan und dessen Sohne Saul er allein als der Vertreter des Karaismus von dessen heftigem rabbinischen Gegner, dem Geschichtschreiber Abraham ben Daud ha-Levi 1161 genannt wird. Auch Ibrahim ist er vorzugsweise bekannt. Seine Zeit steht nicht vollkommen fest, jedenfalls hat er vor dem Ende des elften Jahrhunderts gelebt.

Darauf erwidern wir jedoch, es heisst nicht: das Opfer des Neumondes in seiner Erneuung, sondern das des Monats[1]) u. s. w. وقد زعم القرقسانى ان الدليل على وجوب العمل بالهلال قوله تعا זאת עלת החדש בחדשו . . . بتجديده وعنى ان اشاره على تجدد الضوء فى القمر وانرد عليه ان الشاعر (?الشارع) ما قال هذه صعيدة الهلال بتجديده وانما قال هذا صعيدة الشهر بتجديده. In gleicher Weise bekämpft er die karäische zu 13, 5, wo er in den Worten בחדש הזה ausgedrückt findet, dass das Fest in demselben bestimmten Monate sein müsse und dieser Ausdruck nicht in ubertragenem Sinne gebraucht werden könne wie die Karäer wollen: وذكر الشهر مطلقًا وفيه الاشارة المفيدة للتخصيص بقوله בחדש הזה . . . وقد تمسكون طائفة القرايين هاهنا بمحتمل ولا يجوز اثبات المذاهب بمحتمل بل بمنصوص (?) وتصريح.

6. Wenn die Samaritaner in Betreff der Ansetzung des Pessachfestes ihren ganz eignen Weg gehn und sowohl von Rabbaniten als Karaern abweichen, so stimmen sie in Beziehung auf die Zeit des Wochenfestes mit letzteren gegen erstere, d. h. mit den Boëthusiern gegenüber den Pharisäern, uberein. Bekanntlich nämlich erklären diese die Worte ממחרת השבת 3 Mos. 23, 11 u. 15, dahin dass am zweiten Tage des Pessach das 'Omer, die erste Gabe, dargebracht werde, von da an nun sieben Wochen gezählt werden und am funfzigsten Tage darauf, also an demselben Wochentage, auf welchen der zweite Pessachtag trifft, nach der feststehenden Kalender-Einrichtung am sechsten Siwan, das Wochenfest begangen wird. Die Anderen aber behaupten, unter „Schabbath" könne durchaus nicht der erste Pessachtag verstanden werden, so dass an dem auf ihn folgenden Tage das 'Omer dargebracht werde und die Zählung beginne, sondern lediglich der wirkliche Sabbath, welcher in die

---

1) Diesen Beweis betonen die Karäer gegenüber den Rabbaniten, welche die Beobachtung nach dem Sichtbarwerden des Neumondes aufgegeben und eine feste Berechnung eingeführt haben, mit grossem Nachdrucke. Merkwürdig ist, dass trotzdem Rabbaniten und Samaritaner בחדשו nicht anders zu erklären wissen als: bei seiner Erneuung, so das Thargum באתחדתותיה und der aramaische Samaritaner בחדותה wie Castellus richtig für בחדודה emendirt Erst Saadias, in seiner consequenten Polemik gegen Karäer, kehrt zu der einfachen Erklärung: allmonatlich, شهر بشهر, zurück (vgl. auch Aben Esra z St.), was übrigens die 70 bereits haben: *μῆνα ἐκ μηνός*. — Bemerken muss ich hier, dass ich mir die ausführliche Stelle bei Ibrahim nur sehr bruchstückweise excerpirt habe, sie daher noch eine sorgfaltigere Vergleichung und Mittheilung verdient. Der allgemeine Sinn jedoch ist sicher der richtige, und mit dieser Angabe stimmt auch der freilich gleichfalls etwas dunkle Bericht Hadassi's in Eschkol ha-Kofer f. 41 c.

Woche des Pessachfestes trifft, am Sonntage sei demnach das 'Omer darzubringen und sieben Wochen darauf am achten Sonntage das Wochenfest zu feiern; der Monatstag aber ist wechselnd. Dieser Ansicht huldigen auch die Samaritaner. Nicht blos dass sie z. St. das Wort שבת wörtlich ubersetzen, belehrt Ibrahim zum Sabbathgebote des Dekalogs (2 Mos. 20, 8) ausdrücklich, das Wort eigne ausschliesslich dem Sabbathe und konne nicht wie die Juden irrthümlich in Betreff der Zahlung der 50 Tage thun, auch als Bezeichnung des (Pessach-) Festes gelten: فان هذا الاسم مخصوص لا يشاركه فيه غيره من سابر الايام والاعباد لان لكل واحد منها اسم مخصبه مثل يوم البواكر ... فان كل واحد من هذا الاسما يخنص به زمان معين وهذا مكان خلف بيننا وبين نايفة اليهود في عدد الخمسين يوم لان عندهم قوله וספרתם לכם ממחרת השבת . . قلبين قوله من غدا السبت يقولو من غدا العيد . . .

Eine eigenthümliche Schwierigkeit bietet sowohl Rabbaniten als Karäern die Stelle Josua 5, 10—12. Nach dieser erscheint es, dass die Israeliten beim Eintritte in das Land Kanaan, nachdem sie am 14. Nissan Abends das Pessachopfer verzehrt, den darauf folgenden Tag, also am 15., das ist am ersten Pessachtage, von der neuen Frucht Brod gegessen, das Manna aber gleichzeitig aufgehört hatte. Rabbaniten und Karäer trifft nun die Schwierigkeit, dass bereits am 15. die neue Frucht genossen wurde, während jene dies erst am 16. mit der Darbringung des 'Omer, diese es aber gar erst an dem Sonntage im Pessachfeste gestatten, also wenn nicht zufällig der erste Pessachtag auf den Sabbath getroffen, noch später als am 16. Für die Samaritaner fallt diese Schwierigkeit weg, da das Buch Josua fur sie keine Autoritat hat; sie konnten daher sehr wohl annehmen, dass beim Eintritte in Kanaan die Israeliten noch das Manna genossen bis zum Sonntage in der Pessachwoche, dasselbe nun erst aufhörte und sie von nun an von der neuen Landesfrucht sich nährten. Es ist daher lediglich ein gedankenloses Nachschreiben, wenn das samaritanische Buch Josua c. 17 sagt, dass sie die ungesäuerten Brode von der neuen Frucht gegessen, das Manna aber alsbald mit ihrem Eintritte in Kanaan aufgehort habe. Etwas unbestimmter spricht sich Abulfathch S. 11 aus: Sie kamen am 14. des ersten Monats nach der Ebne Jericho's, assen zwischen den Abenden ungesäuerte Brode von der Frucht des Landes, assen nachher nicht mehr Manna und sahen es auch nicht mehr. Man muss auch hier glauben, dass sie die ungesäuerten Brode und zwar schon am 14. Abends von der neuen Frucht gegessen. Anders Ibrahim. Er bemerkt zu dem Berichte 2 Mos. 16, 35: Die Kinder Israel's assen das Manna 40 Jahre hindurch bis sie zu bewohntem Lande kamen, das Manna assen sie bis sie zur Grenze des Landes Kanaan kamen, — Juden und Karäer nähmen an, in jenem Jahre — nämlich ihres Einzuges —

sei Pessach auf den Sonntag getroffen, so oft dieses der Fall sei, werde dieser Sonntag bereits zu den fünfzig Tagen hinzugezählt — so dass an dem ersten Pessachtage bereits die neue Frucht genossen werden durfe. Darauf erwiderten aber die Samaritaner, dass der Sabbath, von dem ausgesagt werde, dass an dem auf ihn folgenden Tage das 'Omer dargebracht werde und an ihm die Zahlung der 50 Tage beginne, nothwendig innerhalb des Pessachfestes fallen, als ein solcher gelten musse, an welchem bereits ungesauerte Brode zu essen sind, so dass er „der Sabbath“ schlechtweg genannt werden könne, indem er von allen andern Sabbathen des Jahres unterschieden ist. Vielmehr sei, wenn der erste Pessachtag auf den Sonntag trifft, der Genuss der neuen Frucht erst in der späteren Woche gestattet, und wenn dies wirklich beim Eintritte in Kanaan der Fall gewesen, dann habe nothwendig das Manna mit dem Montage nach dem Feste aufgehört, indem erst nach dem siebenten Pessachtage, der damals auf den Sabbath getroffen, also an dem nicht mehr zum Feste gehorigen Sonntage 'Omer und Opfer dargebracht und nun die neue Frucht genossen werden konnte. Das wollen offenbar die im Originale folgenden Worte Ibrahim's sagen: وعند طايفتي اليهود والقاريين ان كان العيد في تلك السنة يوم الاحد وح اذا اتفق معهم العيد الاحد عدوه من الخامسين ولاصحابنا عليهم ردود كثيرة في معنى ان السبت الذي ردة العدد لا بد من ان يكون في اكل فطير والا لا تخصيص فيه وما تم خصوصه لاحد السبوت عن الاخر الا ينشى من ذلك وهو اكل الفطير فيه وهذا السبت ليست له اكل فطير ولا له خصوصية عن غيره بل يكون السبت الاخر الذي ياتي مثله ولا يجوز لهم اكل الغلة الجديدة الى الجمعة الاخرى بعد اختصار العومر والقربان مع تجويز ان كان العيد الاحد وليس متفق عليه وانقطع المن في يوم الاثنين الذي هو بعد العيد. Das ist auch offenbar der Sinn des Berichtes, welchen Hadassi in Eschkol a. a. O. mittheilt, die Samaritaner läsen an unserer Stelle noch zwischen המן und ארבעים die Worte: במדבר ובשדה, in der Wüste und im Felde. Von einer solchen Lesart finden wir keine Spur, sie kam aber Hadassi oder seinem Gewährsmann aus einer Erklärung zu, wie sie Ibrahim hier giebt, dass die Israeliten auch in Kanaan noch bis zum Montage in (oder nach) der Pessachwoche, also nicht blos in der Wuste, sondern selbst noch einige Tage auf dem Felde vor Jericho das Manna gegessen haben!

7. In der Auffassung der Stelle 3 Mos. 23, 40 weichen die Karäer von den Rabbaniten ab. Diese betrachten die hier genannten Pflanzungen als einen Feststrauss von der Ernte, mit dem am ersten Tage des Hüttenfestes die Freude bezeigt werde. Die Karäer bringen diese Vorschrift mit dem Berichte in Nehemias 8, 15ff. in Zusammenhang, woraus hervorzugehn scheint, dass diese

Pflanzungen für die Herstellung der Hütten und nicht für einen besonderen Feststrauss verwandt werden sollen (vgl. Aben Esra z. St., Hadassi in Eschkol f. 86 d, Ahron in Mibchar z. St. Eliah in Addereth, Sukkoth c. 1 f. 46a). Demgemäss muss der Sinn der Worte: ihr sollt euch nehmen „am“ ersten Tage (ביום) u. s. w. sein: vor dem ersten Tage, da die Hütte doch früher zubereitet sein muss. Das sagt auch ausdrücklich Eliah in Addereth (a. a. O. c. 2, כמאמר בכתוב טעם הב״ת כטעם קודם . . . וכן טעם ב״ת ביום הראשון ר״ל קודם היום הראשון. Man sollte nun denken, die Samaritaner, die keine Rücksicht auf das Buch Nehemia zu nehmen haben, würden hier vollständig mit den Rabbinen, die den einfachen Wortsinn der Pentateuchstelle für sich haben, übereinstimmen. Dennoch begegnen wir bei Abu-Said der Uebersetzung قبل اليوم الاول, welche offenbar die karäische Auffassung wiedergiebt. Dass dies allgemeine samaritanische Annahme ist und Abu-Said nicht etwa blos einem karäischen Bibelübersetzer ohne Untersuchung nachschreibt, beweisen die Worte im Festhymnus (vgl. Heidenheim's Vierteljahresschrift Bd. I, S. 426) [1].

3. Speisegesetze.

1. Der Pentateuch enthält (3 Mos. 11. 5 Mos. 14) umständliche Vorschriften über die Thiergattungen, welche zum Genusse untersagt sind, und selbstverständlich legen alle Religionsparteien innerhalb des Judenthums gleiches Gewicht auf diese Vorschriften. Während jedoch für andere Thiergattungen allgemeine Kennzeichen ihrer Reinheit oder Unreinheit angegeben werden, wird bei den Vögeln blos eine Anzahl unreiner verzeichnet, ohne dass ein allgemeines Kriterium angegeben würde, welches die unreinen kenntlich macht oder als Erforderniss aufzustellen wäre, um Vögel als für den Genuss erlaubt zu bestimmen. Was die Bibel unterlässt, holt die Mischnah (Chullin 3, 6) nach: סימני העוף לא נאמרו, אבל אמרו חכמים. כל עוף הדורס טמא, כל שיש לו אצבע יתירה וזפק וקורקבנו נקלף טהור.

Für diese vier Zeichen, dass nur ein Vogel, welcher nicht zertritt, eine hervorstehende Zehe, einen Kropf, einen leicht schälbaren Magen hat, als rein zu betrachten sei, ist eine biblische Handhabe nicht vorhanden; gewiss sind sie jedoch eine bereits alte Bestimmung, die sich auf die Beobachtung der an den zahmen Vögeln, gegenüber den Raubvögeln, gefundenen Merkmale gründet. Wir erfahren nicht, wie sich die Sadducäer zu dieser Bestimmung verhalten; die Karäer erheben schwachen Widerspruch dagegen, der im Ganzen keine praktischen Folgen hat, da man sich doch von beiden Seiten im Genusse von Vögeln blos auf eine gewisse Anzahl beschränkte, die im täglichen Gebrauche waren, wie Gänse, Hühner, Tauben u. dgl. Um so merkwürdiger ist, dass Abu-Said in dem

1) Maschalmah a. a. O. S. 96 drückt sich sehr unbestimmt darüber aus

Scholion zu 3 Mos. 10, 11 (S. 300) bei der Aufzählung des Reinen und Unreinen, von den reinen Thieren sprechend, nachdem er die für die Vierfüssler vorgeschriebenen Erfordernisse aufgezählt, mit den Vögeln fortfahrend, vollständig die in der Mischnah verzeichneten Kriterien aufstellt: ومنها الطيور وتحو ما له حوصلة وقانصة وله اصابع مفرقة ولم يكن كاسرا.

Ob auch Ibrahim auf diese Merkmale der reinen Vogelgattungen aufmerksam macht, weiss ich nicht, da mir blos der Commentar zu den zwei Büchern vorgelegen: aus ihnen mag hier eine Stelle angeknüpft werden, die von den reinen Vögeln handelt, wenn sie auch nicht gesetzliche Bestimmungen bespricht, vielmehr historischen Inhalts ist. Bekanntlich wird in dem zweiten Berichte von dem Herannahen der Sündfluth Noah beauftragt, von reinen Thieren je sieben, von unreinen jedoch nur je zwei in die Arche aufzunehmen, von den Vögeln wiederum je sieben (1 Mos. 7, 2. 3). Sollten nun von jeder Vogelgattung sieben genommen werden oder wurde auch für die Anzahl der aufzunehmenden Vögel der Unterschied zwischen reinen und unreinen gemacht? Die Harmonistik hält die letztere Ansicht fest; denn nur so liess sich die Stelle mit der im ersten Berichte (6, 20), wonach von den Vögeln, gerade wie von allen übrigen Thieren, nur je zwei aufgenommen werden sollten, ausgleichen: die Zweizahl, sagte man, gilt von den unreinen. Für diese Abweichung in der Zahl wusste sie auch einen Grund anzugeben. Von den reinen Thieren und Vögeln sollte Noah nach seinem Austritte aus der Arche Opfer darbringen, wie er denn wirklich that (8, 21), es bedurfte also eines grösseren Vorrathes von ihnen. Die 70 sagen in ihrer Uebersetzung 7, 3 daher ausdrücklich: von den reinen Vögeln je sieben, von den unreinen je zwei, und der Samaritaner fügt im Texte kürzer dem עוף השמים noch הטהור bei, indem er dies für genügend hielt, da für die unreinen sich schon 6, 20 die Bestimmung vorfand. Wie aber verhalten sich dazu die andern Richtungen im Judenthume? Der Syrer zwar nimmt in seine Uebersetzung den Zusatz des Samaritaners auf, jedoch nicht so die Thargumen und auch nicht Saadias, wie denn derselbe auch aus unserem Texte geschwunden ist. Allein wenn sie es auch nicht ausdrücklich im Texte haben, so haben sie doch ohne Zweifel so erklärt, wozu ja die Lösung des Widerspruchs zwischen 6. 20 und 7, 3 nöthigte. Bestimmt ausgesprochen finde ich zwar diese Annahme in keinem alten rabbinischen Buche, nur eine Andeutung oder richtiger die Voraussetzung kann man in den Worten des Midrasch Bereschith rabba (c. 34.) zu 8, 20 finden, wo agadisch das Wort ויבן mit dem Stamme בין, begreifen, einsehen in Verbindung gesetzt wird: Noah erwog in sich, warum wohl Gott ihm geboten, von den reinen Geschöpfen mehr als von den unreinen mitzunehmen, doch wohl blos damit er von jenen Opfer darbringen könne, da that er es denn auch alsbald. ויבן כתיב, נתבונן, אמר מפני מה צווני הקבה״ וריבה

בטהורים יותר מן הטמאים. אלא — להקריב מהן קרבן, מיד ויקח מכל הבהמה הטהורה וגו'. Hier wird offenbar vorausgesetzt, dass auch bei den Vögeln derselbe Unterschied zwischen den reinen und den unreinen in Betreff der Zahl Statt fand wie bei den Vierfüsslern. Ausdrücklich wird diese Annahme bezeugt von dem Buche ha-Jaschar, das aber dem zehnten Jahrhunderte angehort, mit den Worten: ומן הבהמה הטהורה ומן העוף הטהור הביא שבעה שבעה, dasselbe wiederholen die Commentatoren Raschi und Aben-Esra sowie der Karäer Ahron ben Joseph. Ein Missverständniss ist es daher von Seiten Ibrahim's, wenn er behauptet, die beiden Parteien der Juden (طايفتي اليهود) sagten, bei den Vögeln sei die Zahl der reinen und unreinen gleich gewesen, er schloss dies wohl aus dem Umstande, dass in ihrem Texte das Wort הטהור vermisst wird.

2. Was als altisraelitischer Brauch 1 Mos. 32, 33 erwähnt wird, die Spannader nicht zu geniessen, das gilt bei allen Parteien im Judenthum als dauerndes Verbot. Der Pharisaismus will jedoch Vögel von diesem Verbote ausnehmen, ihnen fehle die Huftpfanne, deren dabei im Verse gedacht wird: אינו נוהג בעוף מפני שאין לו כף (Mischnah Chullin 7, 1). Die babylonische Gemara erregt gegen diese Erleichterung in gewissen Fällen Bedenken (92a), doch sind dieselben von keinem durchgreifenden Einflusse. Ich glaube kaum, dass die Sadducäer und die alte Halachah in diesem Punkte eine strengere Praxis hatten. Auch die Karaer weichen nicht entschieden ab; es machen sich verschiedene Ansichten unter ihnen geltend, ohne dass es zum Abschlusse kommt (vgl. Eliah in Addereth, Schechitah c. 21 f. 69a 2 und das in ed. Koslof vorgedruckte Iggereth Gid ha-Nascheh). Dieselbe Unsicherheit finden wir bei den Samaritanern, wenn auch der alte Brauch die Vögel von dem Verbote ausschloss. Ibrahim sagt z. St. واذا قيل هل حكم الطاير كذلك ام لا والظاهر على ما سلكوا فيه الاوايل والسلف ان الطاير ليس له حق ورك وقيل بل له وانما هو خفي والله اعلم.

3. Können wir nun diesen Punkt nicht zu den Unterscheidungslehren rechnen, so gilt dies umsomehr von dem Fettschwanze der Schafe. Schon „Urschrift" S. 467 ff. ist nachgewiesen, dass die Entscheidung darüber, ob dieser Fettschwanz zu den verbotenen Fettstücken zu zählen sei, eine Frage, welche so heftige Kampfe zwischen Karäern und Rabbaniten veranlasste, indem jene seinen Genuss untersagten und diese ihn erlaubten, bereits zwischen den Pharisäern einer- und (den Sadducäern wie) Samaritanern andererseits streitig war, und dass die pharisaische Ansicht, deren Wiedergabe von den alten Uebersetzern offenbar bei der Wahl ihrer Ausdrücke beabsichtigt ist, auch in unserem Texte durch einige leichte Aenderungen zum bestimmten Ausdrucke gelangen sollte. Mit diesem Nachweise, welcher „Ozar nechmad" IV S. 102 noch durch einzelne Nachträge bekräftigt wurde, verhält es sich in Kürze

so. Unter den Fettstucken, welche von dem Schafe als Friedopfer auf den Altar zu bringen sind, wird uberall der Fettschwanz mit aufgezählt und zwar immer als erster Theil, so 2 Mos. 29, 22. 3 Mos. 3, 9. 7, 3. 8, 25 und 9, 19. Am ersten Orte heisst es: Du sollst vom Widder nehmen das Fett, (nämlich) den Schwanz ([את] האליה ohne Wav, wie der Samarit. liest) und das Fett, welches das Innere bedeckt u. s. w., am zweiten: Er bringe vom Friedopfer dar als Feuermahl Gotte sein (des Schafes) Fett, (nämlich) den ganzen Fettschwanz, den er gegenuber dem Schwanzknochen abtrenne, und das Fett u. s. w., am dritten: und all sein (des Schuldopfers, Ascham, das vorzugsweise aus einem weiblichen Schafe bestand, 5, 6.) Fett bringe er von ihm dar, (nämlich) den Fettschwanz und das Fett u. s. w., am vierten: Und er nahm (von dem Widder) das Fett, (nämlich) den Fettschwanz (את האליה ohne Wav, wie der Samarit. liest) und das Fett u. s. w., und endlich am fünften: Und die Fettstücke vom Rinde und vom Widder, (nämlich) den Fettschwanz und das Bedeckende u. s. w. Dass nach allen diesen Stellen der Fettschwanz des Schafes vom Friedopfer auf dem Altar dargebracht und verbrannt werden soll, unterliegt keinem Zweifel und wird auch von keiner Seite bestritten. Aus dem einfachen Sinne der Stelle geht auch hervor, dass der Fettschwanz als zu den Fettstucken gehörig betrachtet und eben desshalb auf den Altar gebracht wurde[1]). Jedoch würde es auf den Namen nicht ankommen, da doch jedenfalls die Bestimmung ihn darzubringen fest steht, wenn er auch nicht als Fettstuck gälte. Einen Einfluss auf die Praxis aber hat es, ob diese Bezeichnung auch ihm gilt, durch das Verbot, irgend einen Fetttheil „von dem Viehe, von welchem man einen Feuerantheil Gotte darbringt", nämlich „Ochs, Schaf und Ziegenbock" zu geniessen (3 Mos. 7, 22 ff.). Dieses Verbot betrachtete man nicht auf wirkliche Opferthiere beschränkt, sondern als auf alle Thiergattungen ausgedehnt, von denen geopfert werden darf, selbst dann wenn sie blos zu gewöhnlichem Fleischgenusse geschlachtet werden. Und nun entstand die Frage: ist unter allen Umständen der Fettschwanz des Schafes zum Genusse unerlaubt?

Die abweichende Beantwortung dieser Frage datirt sicher aus sehr alter Zeit und knupft sich bereits an die Verschiedenheit zwischen der altisraelitischen und der judäischen Auffassung. Fur die erstere (vgl. d. Ztschr. Bd. XIX S. 604 ff.) war ein jeder Fleischgenuss von Thieren, die zu Opfern tauglich waren, wirklich nur als Opfer gestattet, das auf dem Altar zu schlachten und von welchem Feuertheile, und zwar bestimmte Fettstucke, beim Schafe auch der Fettschwanz, darzubringen waren; natürlich waren nun diese Fettstucke dem pro-

1) Das gilt auch von den zwei Nieren und dem Leberlappen, die von allen Thiergattungen dargebracht wurden, und wirklich umfasst der Streit zwischen Karäern und Rabbaniten auch diese: allein sie stehen weniger im Vordergrunde und werden daher blos nebensächlich beachtet.

fanen Genusse untersagt. Die judäische Auffassung jedoch, welche Opfer blos im Tempel zu Jerusalem gestattet, überhaupt daher in ihrem Buche, dem Deuteronomium, von Opfern sehr wenig spricht, der Friedopfer nur einmal ausdrücklich gedenkt — und zwar bei Gelegenheit einer alterthümlichen vorübergehenden historischen Thatsache, bei dem Ueberschreiten des Jordan zur Zeit des Einzugs in Kanaan, wo dann ein Altar auf Ebal errichtet, Ganz- und Friedopfer dargebracht werden sollten (27, 7) —, die hingegen den Fleischgenuss gemeinhin, ohne dass das Thier als Opfer zu weihen nöthig wäre, gestattet, sie weiss überhaupt Nichts von darzubringenden Fettstücken, sie kennt blos das Verbot des Blutes, das bei Opfern auf den Altar, bei anderem Fleische auf die Erde gegossen werde (wie dies bereits Aben-Esra zu 3 Mos. 7, 22 ff. einsichtig hervorhebt). Somit gab es für sie gar kein Verbot von Fetttheilen, geschweige vom Fettschwanze des Schafes. Nun aber wuchsen die Documente altisraelitischer und judäischer Lehre zu einem Buche, dem Pentateuche, zusammen, die verschiedenen Ansichten mussten sich ausgleichen und sich gemäss dieser Ausgleichung einleben. Ist ein Verbot des Fettes zum Genusse von Opferthieren ausgesprochen, so kann, sagte man, blos gemeint sein: von opferfähigen Thieren; denn ein Verbot, dass die Gott geweihten Theile nicht dem profanen Genusse hingegeben werden dürfen, ist doch selbstverständlich und braucht nicht besonders vorgeschrieben zu werden. Darein musste sich die judäische Auffassung fügen. Aber soll hier, wo der allgemeine Ausdruck: Fett gebraucht wird, auch der Schafschwanz, auch die Nieren und der Leberlappen einbegriffen sein? Nimmermehr, behaupteten deren Anhänger. Allerdings, erklärten im Gegentheile die Bewahrer der altisraelitischen Richtung. Als solche haben wir uns die Samaritaner, aber auch die priesterlichen Sadducäer zu denken, welche dadurch wieder ein Vorrecht genossen, während die Pharisäer die erstere Behauptung festhielten. Deren Ansicht sehen wir fast durchgehends von den alten Uebersetzern vertreten, indem sie bald ganze Worte zurücklassen, bald ein „und" hinzufügen (wie Urschrift und Ozar nechmad an den aa. OO näher nachgewiesen ist), um den Fettschwanz als ein besonderes, nicht in den Fetttheilen mit einbegriffenes Opferstück zu bezeichnen. Auch unser Text ist von solchen Versuchen nicht unberührt geblieben, indem er in der ersten und in der vierten Stelle ein Waw hinzufügt, das nur tendentiöse Correctur ist. Mit noch grösserer Absichtlichkeit verfahren die Accentuatoren, indem sie durch Trennung und Verbindung der Wörter den Fettschwanz aus dem Inbegriffe der Fetttheile zu entfernen suchen (vgl. Urschrift a. a. O.). Die Samaritaner bleiben bei dem ursprünglichen Texte und bei der altisraelitischen Ansicht, die Karäer, offenbar in Bewahrung sadducäischer Lehre, schliessen sich ihnen an, wenn sie auch den Bibeltext der Pharisäer angenommen haben.

Die Ansicht, welche ich über diesen Punkt den Samaritanern beilege, ist eben nur aus ihrem Texte und aus dem Umstande, dass

die Karaer darüber einen so hartnäckigen Streit führen, erschlossen; eine ausdrückliche Nachricht darüber finde ich nirgends. Die thalmudischen Schriften sind überhaupt karg in ihren Berichten über die Samaritaner und gehn über die Erlaubniss des Fettschwanzes sehr flüchtig hinweg; auch der spätere Tractat über die Samaritaner gibt keine Andeutung hierüber. Aber auch bei diesen selbst finde ich nicht, dass sie von einer Abweichung in dieser Beziehung von den Juden sprechen. Zwar lag mir Ibrahim's Commentar vom dritten Buche an, wo vorzugsweise der Ort zur Besprechung ist, nicht vor; allein wenn er von einer solchen abweichenden Auffassung, die noch dazu mit einer wenn auch kleinen Abweichung im Texte zusammenhängt, gewusst hätte, so würde er wohl schon früher, namentlich zu 2 Mos. 29, 22, die Gelegenheit wahrgenommen haben, darüber eine Andeutung zu geben. Ja noch mehr! Die samaritanischen Uebersetzer scheinen sich sogar auf die Seite des Rabbinismus zu stellen wie schon Ozar nechmad a. a. O. erwähnt ist). Das את vor האליה in 2 Mos. 29, 22 (nach sam. LA.). 3 Mos. 7, 3 und 8, 25 ist im samaritanischen Texte mit einem Striche oben versehen; ein solcher will bekanntlich immer andeuten, dass das Wort nicht in der häufigen Bedeutung zu lesen oder zu erklären sei, sondern nach einer ungewöhnlicheren, also dass את nicht als Zeichen des Accus., sondern in der Bedeutung „mit“ zu nehmen sei, wie in der That an beiden letzteren Stellen der aramäische Samaritaner גם אליאתה übersetzt, so dass das Fett nebst dem Schwanze, dieser nicht als Fettstück, dargebracht wird. In der ersten Stelle aber lässt der Uebersetzer — wenigstens in der dem Polyglottendrucke zu Grunde liegenden Handschrift — die Worte את האליה ואת החלב ganz zurück, gerade wie sich eine ähnliche Auslassung die Vulgata — d. h. ihr Führer, etwa Symmachus — 3 Mos. 7, 3 gestattet. Morinus scheint dies als einen zufälligen Abschreibefehler zu betrachten; es dürfte aber wohl eine absichtliche Auslassung sein. Bei Abu-Said begegnen wir ähnlichen Erscheinungen. Er übersetzt 3 Mos. 3, 9 ואת החלב und 8, 25 ואת האליה beide mit Waw gegen den Text seiner Genossen, wohl ohne Arg Saadias folgend, aber dann jedenfalls ohne Bewusstsein von irgend einer Differenz. So mag wohl den späteren Samaritanern, wie sie überhaupt in tiefe Unwissenheit versunken sind, ihre eigne gesetzliche Tradition in einem selten vorkommenden Punkte entschwunden sein; ihr Text aber, den sie bewahrt und uns überliefert haben, giebt uns, zusammengenommen mit andern uns bekannten Thatsachen, genügende Kunde von ihrer einstigen Lehre.

4. 5. Zwei andere Gegenstände finden wir gleichfalls von den Samaritanern nicht erwähnt, wohl aber anderweitig bezeugt. Sie gestatten nicht, dass ein dem Verenden nahes Thier (מסיכנת, כיסכים) noch geschlachtet werde und erklären das Fleisch, wenn dies geschieht, für dem Genusse unerlaubt. Ferner verlangen sie, dass das ausgetragene Junge, welches sich im Mutter-

leibe eines geschlachteten Viehes findet (שליל), als ein selbstständiges Wesen betrachtet und besonders geschlachtet werde [1]). In beiden Punkten sind sie in Uebereinstimmung mit den Karäern (Sadducäern) und der alten Halachah, während der jüngere Pharisaismus diese Strenge abweist. Haben wir darüber keine directen Aussprüche von ihnen, so werden wir doch durch anderweitige Mittheilungen wie durch ihre eignen Uebersetzungen genugend davon in Kenntniss gesetzt (vgl. diese Ztschr. B. XVI S. 719 ff., Sadducäer und Pharisaer in jud. Ztschr. u. s. w. II S. 21 ff., Sonderabdruck S. 15).

6. In vielfacher Beziehung merkwurdig ist eine andere gesetzliche Annahme ebensowohl wegen der Uebereinstimmung der Samaritaner mit den Rabbaniten gegenuber den Karaern wie wegen der sehr genauen Bekanntschaft, welche sie hier mit den Ansichten der verschiedenen judischen Richtungen an den Tag legen. Bekanntlich dehnt der Pharisaismus das drei Male (2 Mos. 23, 19. 34, 26. 5 Mos. 14, 21) vorkommende Verbot: Du sollst das Bocklein nicht in der Milch seiner Mutter kochen, auf jeden Genuss von Fleisch und Milch zusammen aus, und man ist unsicher, ob die jüngere Halachah die ältere an Strenge überbietet oder umgekehrt. Die Mischnah Chullin 8, 1 lehrt: כל הבשר אסור לבשל בחלב, חוץ מבשר דגים וחגבים, ואסור להעלותו עם הגבינה על השלחן, חוץ מבשר דגים וחגבים ... העוף עולה עם הגבינה על השלחן, ואינו נאכל, דברי ב"ש, וב"ה אומרים לא עולה ולא נאכל. Alles Fleisch ist untersagt mit Milch zu kochen, mit Ausnahme des Fleisches von Fischen und Heuschrecken, ebenso ist, mit derselben Ausnahme, verboten, alles Fleisch zusammen mit Kase auf den Tisch zu bringen. Vogelfleisch mag, nach der Ansicht der Schule Schammai's, mit Käse zusammen auf den Tisch kommen, darf aber nicht zusammengegessen werden, die Schule Hillel's verbietet auch dieses zusammenzubringen. Daselbst 4 wird uns im Namen Akiba's mitgetheilt: חיה ועוף אינם מן התורה שנאמר לא תבשל גדי בחלב אמו שלש פעמים, פרט לחיה ולעוף ולבהמה טמאה. „Das Fleisch von Vierfüsslern, die nicht zu den Hausthieren gehoren, und von Vogeln in Milch zu kochen ist biblisch nicht verboten; denn das Verbot ist drei Male wiederholt mit dem Ausdrucke: das Zicklein in der Milch seiner Mutter, um (es auf Thiere zu beschränken, die gleich dem Zicklein reine vierfussige Hausthiere sind und) auszuschliessen Waldthiere, Vogel und unreines Vieh". Im Namen Josse's des Galiläers wird dann gelehrt: עוף ... יכול יהא אסור לבשל בחלב, תלמוד לומר בחלב אמו, יצא עוף שאין לו חלב אם „Man sollte denken, dass fur den Vogel (wie das in der Stelle des Deuteronomiums vorangehende Verbot des Aases auf ihn Anwendung findet, so auch) das Verbot sein Fleisch in Milch zu kochen Geltung habe; desshalb ist dieses mit den Worten „in der Milch seiner Mutter" ausge-

1) Vgl. die Anmerkung am Ende des sechsten Punktes.

drückt (um es auf die Säugethiere einzuschränken), somit sind Vogel ausgenommen, die keine Muttermilch haben (nicht Säugethiere sind)". Diese Ansichten sind auch in Mechiltha zur ersten St. — neben andern erschwerenden Meinungen — und in Sifre zur letzten aufgenommen. An beiden Orten fehlt in den Worten Akiba's der Zusatz מן התורה und ist jeder Anlass zu der Deutung von Akiba's Worten benommen, als wenn nur biblisch das Verbot nicht für Waldthier und Vogel gelte, wohl aber rabbinisch. Die babylonische Gemara jedoch (Chullin 104a. 116a) findet — wohl mit sehr zweifelhaftem Rechte — in dem Zusatze der Mischnah ausgesprochen, dass nach Akiba auch das Kochen des Waldthier- und Vogelfleisches mit Milch durch die Rabbinen, wenn auch nicht von der Bibel, verboten sei; dennoch gesteht sie zu, dass Josse der Galilaer in Betreff des Vogelfleisches das Verbot gar nicht anerkennt, wie sie denn hier und sonst eine Baraitha anführt, in welcher es heisst: במקומו של ר׳ יוסי הגלילי היו אוכלין בשר עוף בחלב, am Orte Josse's des Galiläers ass man Vogelfleisch in Milch.

Die Karäer der älteren Zeit erheben gegen die weite Ausdehnung des Verbotes ernsten Widerspruch. Sie mochten gern — was auch Menachem ben Saruk thut — den ganzen Sinn des Verbotes dahin deuten, die unreife Frucht zur Frühreife zu bringen oder ähnlich, doch wollen sie wohl zugeben, dass namentlich durch die Stelle im Deuteronomium der wörtliche Sinn begünstigt wird, aber jedenfalls musse es auch bei diesem bleiben, so dass das Verbot sich nur darauf bezieht, das Fleisch des Zickleins, höchstens eines jungen Säugethieres überhaupt, in der Milch seiner wirklichen Mutter zu kochen, was grausam wäre, während Fleisch in Milch zu verbieten, deren Beziehung zusammen man nicht kennt, eine Verdrehung des Bibelwortes sei (Hadassi in Eschkol f. 91 b. f. 132 b 2 f. Ahron in Mibchar zur ersten Bibelstelle). Aengstlicher schon ist Eliah am Ende des 15. Jahrh. (Addereth, Schechitah c 22 f. 69b), indem er nur dann Fleisch in Milch zu geniessen gestattet, wenn man sicher weiss, dass diese nicht von der Mutter herrührt, bis dann endlich ein Jahrhundert später dessen Epitomator, Joseph (Anhang zu Dod Mordechai ed. Wien f. 32b) geradezu sagt: Ich möchte mich doch den Männern der Tradition zuneigen, den Genuss von Fleisch in Milch gänzlich zu untersagen, denn auch unsere Weisen bekennen, dass man bei Dingen, die zweifelhaft sind, sich lieber des Genusses enthalten möge.

Während wir nun die Karäer erst sehr zögernd und allmälig von ernster Bekämpfung auf den Standpunkt der Rabbaniten hinuberschreiten sehen, erblicken wir die Samaritaner jedenfalls viel fruher in vollster Uebereinstimmung mit diesen, ausdrücklich die Karäer bekämpfend. Welcher Auffassung freilich sie in alter Zeit huldigten, bleibt mir zweifelhaft. Der Zusatz an der ersten Stelle: כי עשה זאת כזבח שבח ועברה היא לאלהי יעקב, den der samarit. Text bietet und seine Uebersetzer wiedergeben, der auch in Handschriften

der 70 eingedrungen, ist sehr unklar, und deutet eher auf ein zu frühzeitiges Opfer hin. Wenn die Samaritaner in ältester Zeit die weite Ausdehnung des Verbotes sich angeeignet hatten, so würden sie statt eines solchen Zusatzes weit eher ohne Bedenken dem גדי ein בכל בהמה hinzugefügt, auch das אמו weggeworfen haben. Auch die Uebersetzer geben nichts Bestimmtes an die Hand. Der aramäische Uebersetzer giebt Wort für Wort wieder und wenn er an erster Stelle עמה für אמו setzt, so kann dies zwar bedeuten wollen in der Milch seiner Gattung, wenn sie auch nicht von der Mutter herrührt, doch ist es auch möglich, dass es eine blosse, so häufig vorkommende Verwechslung der Gutturalen ist, umsomehr da sie bei den andern Stellen nicht wiederkehrt. Auch Abu-Said bleibt bei der wörtlichen Uebersetzung, und nur an der mittleren Stelle erfahren wir von der Randnote eines Codex, die als andre Lesart angiebt: لا تطبخ لحمًا ولبنًا جملةً. Du sollst nicht Fleisch und Milch zusammenkochen. Ein altes Eigenthum scheint demnach diese weite Auffassung des Verbotes nicht gewesen, daher auch nicht geradezu in die Uebersetzung aufgenommen zu sein; wohl aber drang sie doch mit der Zeit ein. Und so finden wir sie denn bei Ibrahim als die allein herrschende nachdrücklich betont. Das Verbot, sagt er zur ersten Stelle, umfasst dem einfachen Sinne nach das Böcklein wie jedes andere Thier in der Milch seiner Mutter zu kochen; dem natürlichen Sinne widerstrebt hingegen die Erklärung, dass man das Erstgeborene nicht heranwachsen lasse bei seiner Mutter, sondern es am achten Tage dem Priester gebe (vgl. 2 Mos. 22, 29), sich darauf stützend, dass בשל auch reifen lassen bedeute. Die Partei der rabbanitischen Juden — nicht so die karaitischen — stimmen vielmehr mit uns überein, alles Fleisch mit aller Milch, auch das Vogelfleisch, zu verbieten. Dies geht eben aus der Wiederholung im Deuteronomium hervor, wo es nach der Erwähnung der reinen und unreinen Vogel wie der andern reinen und unreinen Thiere steht. Während demnach in den zwei ersten Stellen gewarnt wird, beim thierischen Opfer einen solchen Gebrauch von der Milch zu machen, so lehrt die dritte Stelle, dass sie weder bei Vierfüsslern noch bei Vögeln angewendet werden darf. Die Karäer irren, wenn sie das Vogelfleisch vom Verbote ausnehmen, weil das Wort „Böcklein" gebraucht wird: die ausführliche Widerlegung, welche die Rabbaniten entgegenstellen, mitzutheilen gebricht es an Zeit. وقوله
לא תבשל גדי בחלב אמו . . . ظاهره يفيد النهى عن طبخ الجدى
وغير الجدى بلبن امه وقد خرج من الظاهر بان قيل انه عنى تحريم ترك
البكر مع امه الى ان يدرج ويكبر بل يعطى الى الامام فى اليوم الثامن . . .
ولفظة בשול كما تقع على طبخ الطعام كذلك تقع على نضج الشى
وبلوغه فاما طايفة اليهود الربانيين دون القرايين فانهما (؟ — هم؟)

موافقين لنا على تحريم كل لحم مع كل لبن حتى لحم الطيور بقوله نص ماجرد في تثنية (Deuteronomium) لاشتراع على نهاية ذكر الطاير غفصل ناهرة وحسه قوله כי עם קדוש אתה ליהוה אלהיך לא תבשל גדי בחלב אמו . . . المراده بالذكر في هذا الموضع لا بد له من فايده ولا يقال انه تكرار لا تاكيد من غير فايدة فائدة بل يفيد مع تكراره في المتقدم عقيب ذبح الغنم والبقر في مواضع الله واكلها المنع من اشتراك اللبن معه ... عليه في الموضعين المتقدمين وفي هذا الموضع ذكره عقيب الطيور ... تحريم اكل اللحم مع سائر الحيوانات الطاهرة المذكورة (؟) مع الطيور الطاهرة ايضا المذكورة وغير المذكورة بخلاف ما يفعله اليهود القرايين في ابحته مع الطير ومسكو على ظاهر النص بقوله جدي ولم يتناولوه له والربانيين اوسعوا الكلام فيه بما يضيق الوقت من شرحه.

Er führt dann eine Stelle aus dem Buche des منجا ابن الناصر an, der sich auf seine exegetische Weisheit sehr viel zu Gute thut, den Juden aber solche Einsicht abspricht: واليهود لما لم يعلموا طريقة الشارع في البيان لم تمكنوا من علم كل الاحكام.

Auch zu der zweiten Stelle bemerkt er, Einige erklärten das לא תבשל im Zusammenhange mit dem Gebot: „am achten Tage sollst du mir es geben“, allein die Traditionen bestimmten es als Verbot des Genusses eines jeden Fleisches mit jeder Milch, und die Schrifterklärer brachten dafür entscheidende Beweise: والنقول تقتضي حرامة كل لحم في كل لبن وشراح الكتاب المقدس وسعوا في هذا المعنى واثبتوا ببراهين قاطعة ان هذا النص حرم اكل كل لحم مع كل لبن.

Trotz diesen positiven Erklärungen Ibrahim's, die über die Ansicht seiner Zeit keinen Zweifel zulassen, will es mich dennoch bedünken, dass in der alten Zeit ebensowohl Samaritaner wie Sadducäer dem Verbote von Fleisch mit Milch fremd waren, und erst ihre Epigonen, die jüngeren Samaritaner und die Karäer, in dem Streben sich überall als die Frommen zu zeigen, den Pharisäern (Rabbaniten) auch hier einen Vorzug an Enthaltsamkeit nicht zukommen lassen wollten und daher auch dieses Verbot aufnahmen. Gehn wir nämlich tiefer in Betrachtung dieser Vorschrift ein, so ergiebt sich uns wieder eine alte Differenz zwischen der efraimitisch-israelitischen und der judäischen Anschauung, die sich dann in eigenthümlicher Weise forterbt. Die erstere hat überall das Opfer, das im eignen Hause auf dem Privataltare dargebracht werden kann, vor Augen (vergl. diese Ztschr. Bd. XIX S. 604 ff.), sie gebietet daher das Erstgeborene vom Rinde oder Schafe, sobald überhaupt das Junge als zum

Opfern tauglich anerkannt wird, d. h. vom achten Tage an (3 Mos. 22, 27), alsbald an diesem Tage zu schlachten und es nicht aufzuschieben (2 Mos. 22, 29). Aber auch nicht früher soll es dargebracht werden; die ersten sieben Tage soll das Junge „unter", „bei" der Mutter sein, d. h. von ihr genährt werden und ist da also als Opfer überhaupt nicht tauglich, darf daher auch als Erstgeborenes, wenn dieses auch unmittelbar am achten Tage dargebracht werden soll, nicht früher Gott übergeben werden. Dieses eben ist der Sinn des zwei Male im Exodus, und zwar immer im Anschlusse an die darzubringenden Erstlinge, wiederholten Gebotes: לא תבשל גדי בחלב אמו, das Junge darfst du nicht, wenn es noch in der Muttermilch ist, kochen, und es scheint dies blos das Verbot zu enthalten, dass das erstgeborene Junge nicht zu frühzeitig als Opfer dargebracht werde [1]). Das Deuteronomium hingegen, die judäische Auffassung hervorhebend, dass Opfer blos im Tempel zu Jerusalem dargebracht werden können, verlangt, dass auch das Erstgeborene dort verzehrt werde (15, 19 f.). Natürlich konnte nun nicht mehr ein Nachdruck darauf gelegt werden, es sogleich am achten Tage als heiliges Mahl zu verzehren, vielmehr nur „Jahr für Jahr", an dem Wallfahrtstage sollte auch das Erstgeborene, in welchem Alter es sich gerade befand, mit nach Jerusalem genommen werden, während es vorher heilig gehalten wurde und kein Gebrauch von ihm gemacht werden durfte. Die Bestimmung, das Junge sieben Tage bei der Mutter zu lassen, liess der Deuteronomiker, als für seinen Standpunkt ganz überflüssig, gleichfalls zurück. Das Verbot nun, גדי בחלב אמו nicht zu kochen, hatte in dem Sinne, das Thier, namentlich das Erstgeborene, nicht vorzeitig zu opfern, für ihn keine Bedeutung; wenn er es dennoch aufzunehmen sich gedrungen fühlte, so war es fur ihn nicht mehr Opfervorschrift für die Beschaffenheit des jungen Thieres, sondern ein allgemeines Gebot. Fleisch nicht in (der Mutter-) Milch zu kochen. Das war eine bis daher ganz unbekannte Bestimmung, die auch in gar keinem weiteren Zusammenhange mit dem Complexe der Gesetze stand; allein in seiner Gewissenhaftigkeit, Nichts von dem vorliegenden israelitischen Gesetze wegzulassen, insofern es seinem Streben für die Einheit der Opferstätte nicht widersprach, ja die den Priester zunächst angehenden Gesetze auf das ganze Volk zu übertragen, hielt er die Vorschrift wörtlich bei, während ihr Sinn dem ganzen Zusammenhange nach ein anderer wurde.

Spater wuchsen die israelitischen und judäischen Schriften zu Einem Pentateuch zusammen. Die Vorschrift im Exodus, dass das Erstgeborene am achten Tage alsbald Gott übergeben werde, konnte als widersprechend dem Deuteronomium und unverträglich mit dem einen Tempel und der dorthin nöthigen Wallfahrt, nicht aufrecht

---

1) Was hier גדי בחלב אמו heisst, wird anderswo 1 Sam. 7, 9 kürzer bezeichnet mit טְלֵה חָלָב, ein Milchlamm, d. h ein noch saugendes Lamm.

erhalten werden; vielmehr fasste man es dahin auf, dass dadurch nur ausgedruckt werde, es dürfe vom achten Tage an, aber auch weiterhin Gott dargebracht werden (vgl. Mechiltha und Sifra). Aber in Betreff des Verbotes, das Böcklein in der Milch der Mutter zu kochen, scheint die alte Verschiedenartigkeit der Auffassung sich theilweise fortgeerbt zu haben. Die Anhänger der altisraelitischen Lehre, Samaritaner und in manchen Stücken auch die Sadducäer, bleiben bei dem ursprünglichen Sinne, ein unreifes Thier nicht zu opfern. und nur dies kann der Zusatz sagen wollen, den der samarit. Text an der ersten Stelle hat und den auch Handschriften der 70 wiedergeben. Die bereits angeführten Worte dieses Zusatzes: כי עשה זאת כזבח שכח ועברה היא לאלהי יעקב sind unklar. Die Samaritaner übersetzen שכח nach der bibl. hebr. Bedeutung: das Vergessen, ein Vergessendes (אנשתה. ناسيا): das ist ganz unsinnig, die Uebersetzer hatten sicher selbst vergessen, was die ursprungliche Bedeutung des Wortes und ganzen Satzes ist. Die Sprache desselben ist die vom Aramaismus durchzogene späthebräische, so ist עברה nicht etwa עֶבְרָה, Zorn (wie der aram. Samarit. mit מרגזה ubersetzt), sondern עֲבֵרָה, Uebertretung, Sünde, wie richtig die eine griech. Handschrift (cod. Vat. 58 bei Holmes): *παράβασις* (die andere, cod. Basil. in Hexapla Deuteron., weniger genau: *μίασμα*) und Abu-Said: معصية. So ist auch שכח nach der aram. Bedeutung: finden, gefunden werden, zu nehmen; so wird es nicht blos häufig im Chald. und Syr. gebraucht, sondern auch in dem Samaritanischen in der etwas abgewandelten Form שקח und שקע (vgl. Castellus und diese Ztschr. Bd. XVIII S. 815 Anm. 5). Es heisst demnach: ein im Mutterleibe gefundenes Thier, also ein noch nicht ganz ausgetragenes, als ein solches nämlich werde auch dasjenige geachtet, das zu frühzeitig, so lange es noch die Muttermilch geniesst, als Opfer dargebracht wird. Das drückt der Grieche (in cod. Bas.) aus mit *ἀσπάλαξ*, Maulwurf, hier allgemein: das des Augenlichtes noch beraubte Thier, indem es, zur Welt kommend, noch der Sehkraft beraubt ist[1]), während die Wiedergabe in cod. Vat. mit *μῖσος* verallgemeinert ist. — Die Anhänger der judäischen Auffassung jedoch, die Pharisäer, nahmen das Verbot losgelöst vom Opfer als ein solches, das das Kochen von Fleisch in Milch untersagt. Erst später gingen Samaritaner

---

1) Auf diese Eigenthümlichkeit, dass das נֵפֶל, das unreife Kind, die Sonne nicht sieht, in Finsterniss wandelt, wird, sooft es in der Bibel genannt wird, ganz besonders hingewiesen, Ps. 58, 9. Hiob 3, 16. Koh. 6, 3 ff. Und so scheint mir denn auch die traditionelle Erklärung, welche Thargum u. bab. Moëd katon 6 b zu Ps. 58, 9 geben, die richtige zu sein. Das dort dem נפל zur Seite stehende אֵשֶׁת combiniren sie nämlich mit dem mischnaitischen und tharg. אשות, welches Maulwurf bedeutet. אשת ; בריה שאין לה עינים ist demnach dort gerade wie das griech. *ασπάλαξ* Bezeichnung des noch des Sehvermögens entbehrenden Kindes, und steht nicht für den wirklichen Maulwurf.

und Karäer gleichfalls in diese Auffassung ein, während ihnen dunkel die alte Erklärung erinnerlich war[1]).

4. Verbotene Ehen.

1. Neben der zweimaligen Aufzählung einer grösseren Reihe verwandter Personen, mit welchen der eheliche Umgang nicht gepflogen werden dürfe, im Leviticus (18, 6 ff. 20, 11 ff.), erwähnt der Deuteronomiker nur das Verbot, des Vaters Frau zu nehmen (23, 1), und bei dem Fluche ist wiederum nur der buhlerische Umgang mit dieser, mit der Schwester und mit der Schwiegermutter genannt (27, 20 ff.); dass hier blos Heimliches erwähnt werde, schliesst doch andern Umgang mit Verwandten, der ebenso verborgen geschehen kann, nicht aus. Es scheint immerhin, dass die nahen verwandtschaftlichen Ehen dem judäischen Standpunkte keineswegs so gräuelhaft erschienen wie dem israelitischen. Als der Pentateuch in seiner Einheit zur Geltung kam, wurde auch das Verbot sämmtlicher in dem Leviticus untersagter Verwandtschaftsehen angenommen. Samaritaner und Sadducäer wie deren Epigonen, die Karäer, sind wiederum strenger als Pharisäer und Rabbaniten. Zwar haben auch diese nicht blos die Verbote im Leviticus aufrecht erhalten, sondern auch mehrere an diese Verwandtschaftsgrade sich anschliessende nach der Anordnung der Soferim als verbotene Ehen des zweiten Grades betrachtet: שניות מדברי סופרים (Mischnah Jebamoth 2, 4), und die Thoseftha wie die Gemaren zählen diese Ehen auf. Allein die Karäer dehnen diese Verbote durch Gleichstellung von Agnaten und Cognaten von auf- und absteigender Linie, und Uebertragung des für die eine Seite aufgestellten Verbotes auf die andere Seite — was تركيب, רכוב heisst — so weit aus, dass die Späteren wieder manche Erleichterung vornehmen mussten. Die Samaritaner verbieten einige Ehen, welche die Juden erlauben, verwerfen aber die weite Ausdehnung der verbotenen Verwandtschaftsgrade bei den Karäern, deren Streitigkeiten unter sich selbst über diesen Punkt ihnen auch nicht unbekannt geblieben. So belehrt uns Abu-Said im Scholion zu 3 Mos. 18, 1 (S. 323 Anm. 4). „Die rabbanitischen Juden, sagt er, erlauben sieben [bei uns] verbotene Ehen, nämlich: mit der Tochter des Bruders, der Tochter der Schwester, dem Weibe des Oheims väterlicher Seite (Vatersbruders), dem Weibe des Oheims mütterlicher Seite (Muttersbruders), dem Weibe seines Bruders von Mutterseite (الأخ الشقيقي), der Tochter des Mannes seiner Mutter und der Schwester der Frau.“ Nachdem er die Begründung dieser Verbote kurz versucht, fährt

---

1) Ob damit die Verschiedenheit in Betreff des im Mutterleibe gefundenen ausgetragenen Thieres, welche oben als fünfter Punkt kurz berührt ist, in Zusammenhang steht, indem eben nach der alten Ansicht mit dem unreifen Thiere bis zur vollen Reife gewartet werden soll, will ich hier blos andeuten; mir ist Dies sehr wahrscheinlich

er fort: „Sie (die Rabbaniten) weichen darin ab. Die Karäer wenden die schlechte „Therkib“ genannte Uebertragung an und verbieten dadurch viele wirklich erlaubte Ehen; sie sind aber unter sich selbst uneinig.“ Wir erfahren hier die Feststellung der Samaritaner, wenn Abu-Said auch mit der der rabbanitischen Juden nicht ganz im Reinen ist. Denn wenn er als verbotene Ehen, welche die Juden erlauben, die mit dem Weibe des Vatersbruders und des Muttersbruders aufzählt, so ist er im Irrthume, da beide auch den Rabbaniten als verboten gelten, die erstere als biblisch, die andere als rabbinisch. Ebenso gilt den Rabbaniten die Ehe mit der Frau des Bruders mütterlicher Seite ebenso verboten wie mit der Frau des Bruders väterlicher Seite [1]). Umgekehrt erwähnt er nicht die Tochter der Frau des Vaters; er findet nämlich diese in den Worten בת אשת אביך (V. 11) ausdrücklich genannt [2]). Allein bekanntlich gestatten die Rabbaniten die Ehe aller zusammengebrachten Kinder, mag das Mädchen von dem zugebrachten Vater oder der zugebrachten Mutter herrühren. Der Streit endlich über die Schwester der Frau ist natürlich nach dem Tode der Frau; bei deren Lebzeiten ist sie ausdrücklich in V. 18 verboten. Nach dem Tode der Frau jedoch gestatten die Rabbaniten deren Schwester zu heirathen, während die Samaritaner sie gleich den in dem vorhergehenden Verse von der Frau Abstammenden zu allen Zeiten verboten erachten.

Wir wollen auf diesen Streit — mit Ausnahme des Punktes über die Schwagerehe, woruber später — nicht weiter eingehn; er reicht sicher sehr hoch hinauf. Die den beiden Versen, welche über die Schwester handeln (V. 9 u. V. 11), beigegebenen näheren Bestimmungen, in dem ersteren מולדת בית או מולדת חוץ, in dem letzteren מולדת אביך, — sowohl in Cap. 20 V. 17 als auch in 5 Mos. 27, 22 unerwähnt — widersprechen einander dem einfachen

---

1) Ein Anderes ist doch wohl unter زوجة الاخ الشقيقى nicht zu verstehn; so übersetzt Saadias z. B. בן אמו 1 Mos. 43, 28 ابن شقيقة امه, und Benjamin war leiblicher Bruder Josephs. Oder sollte er darunter die Frau des zugebrachten Bruders verstehn? Die Begründung, welche Abu-Said dazu giebt, lässt im Unklaren; sie lautet: واما زوجة الاخ الشقيقى من حيث دونها نظيرة له من قوله عز وجل عوره زوجة اخيك لم تكشف عورة اخيك هى وما حرم على الانسان من نفسه يحرم عليه من زوجته من هذا المكان ومن قوله عورة زوجة ابيك لا تكشف عورة ابيك هى؛ Bei den Rabbananiten wird der Bruder mütterlicher Seite ganz als Bruder betrachtet, nur nicht in Erbschaftsangelegenheiten, daher auch nicht in Betreff der Schwagerehe, der zugebrachte Bruder hingegen gilt als gar nicht verwandt.

2) Dies setzt er in der Begründung des Verbotes für die Tochter des Mannes seiner Mutter als selbstverständlich voraus mit den Worten: واما بنت زوج الام فحرامتها بالقياس على بنت مرءة الاب

Sinne nach; denn nach der ersteren wird die Tochter des Vaters oder der Mutter, auch wenn ausserhalb geboren, verboten, und das scheint nichts Anderes zu bedeuten als die zugebrachte, weder dem eigenen Vater noch der eigenen Mutter entsprossene Schwester, während die andere Bestimmung nur dann die Tochter des Vatersweibes verbietet, wenn sie von dem eigenen Vater gezeugt ist. Beide nähere Bestimmungen scheinen Zusätze späterer Zeit, die von zwei verschiedenen gesetzlichen Anschauungen aus hinzugefügt worden und beide sich erhalten haben; der Ausdruck מולדת, der sonst blos als Collectivum: Nachkommenschaft, Familie gebraucht wird und nur hier als ein Femininum für das einzelne geborne Mädchen sich findet, scheint für die spätere Zeit, welche eine solche Umwandlung der Collectiva in Einzelwörter liebt (vgl. Lehrbuch zur Sprache der Mischnah §. 20, 6 S. 49), zu sprechen.

Aus Ibrahim konnte ich nichts Näheres erfahren, da mir der Commentar zum Leviticus nicht vorlag. Dass er jedoch die Ehe mit der Tochter der Schwester für untersagt hält, bemerkt er bereits bei Gelegenheit seiner Entrüstung über die Annahme, dass Joseph's Frau die Tochter seiner Schwester Dinah gewesen sei (vgl. diese Zeitschr. oben S. 156 u. 170 Anm.).

2. Bereits ist in der Abhandlung über die Leviratsehe (Jüd. Zeitschr. Bd. I S. 19 ff.) nachgewiesen, dass die abweichende Auffassung über dieselbe hoch hinaufreicht. Die israelitische Gesetzgebung kennt dieselbe nicht, sie hat die Sorgfalt für die Erhaltung des Namens und Erbes innerhalb derselben Familie nicht, höchstens dass dieses im Stamme erhalten werde (4 Mos. 32, vgl. 27, 1—11), vielmehr verbietet sie, die überhaupt die Ehen innerhalb der nahen Verwandtschaft strenger untersagt, auch die Ehe mit dem Weibe des Bruders (3 Mos. 18, 16. 20, 21), ohne den Fall auszunehmen, dass der Bruder, ohne Söhne (oder überhaupt ohne Kinder) hinterlassen zu haben stirbt. Nur geschichtlich wird aus der Familie Juda's der Schwagerehe gedacht (1 Mos. 38, 8 ff.), wie sie später in diesem Stamme bei der Ahnenmutter des davidischen Hauses, Ruth, wieder auftritt. Die judäische Gesetzgebung gedenkt ihrerseits eines Verbotes in Betreff der Brudersfrau gar nicht und enthält das Gebot der Schwagerehe (5 Mos. 25, 5—10), in dem Bestreben, Namen und Erbe in jeder Familie zu erhalten, wie Dies auch bei Juda und Ruth besonders hervorgehoben wird. Als der Pentateuch zu einer Einheit sich gestaltet hatte, mussten diese Widersprüche zur Ausgleichung gebracht werden. Man nahm auf judäischem Standpunkte zwar das Verbot der Ehe mit des Bruders Frau an, nahm aber den Fall aus, wenn der Bruder ohne Kinder zu hinterlassen gestorben, wo vielmehr die Verpflichtung der Schwagerehe eintrat: so Pharisäer und Rabbaniten. Vom israelitischen Standpunkte aus liess man die Gestattung der Schwagerehe nur dann zu, wenn der Bruder die Frau zwar nach allen Gesetzesformen zu seinem Weibe erklärt und sich angeeignet, aber noch

keinen ehelichen Umgang mit ihr gepflogen hatte; sie hiess dann ארוסה, nicht נשואה. Das behaupten die alten Samaritaner, wie die thalmudischen Schriften mehrfach und zwar als Veranlassung, um das Verbot einer Verschwägerung mit ihnen zu begründen, angeben: מיבמין את הארוסות ומוציאין את הנשואות, sie vollziehen die Schwagerehe nur mit den Angetrauten, lassen aber die, mit welchen bereits der eheliche Umgang gepflogen worden, frei ausgehen (nicht vom überlebenden Bruder, sondern von Fremden heirathen, jerusal. Gem. Jebamoth 1, 6. Gittin 1, 4. babyl. Gem. Kidduschin 65 b. Tractat von d. Samarit. S. 36), und der aramäisch-samaritanische Uebersetzer übersetzt wirklich החוצה mit בראיתה, es soll nicht das Weib des Verstorbenen, „das noch ausserhalb befindliche, noch nicht in das Haus aufgenommene“, eines fremden Mannes werden u. s. w. Den Standpunkt der Samaritaner scheinen auch die Sadducäer eingenommen zu haben, und wenn sie nach den synoptischen Evangelien (Matth. 22, 23 ff. Marc 12, 18 ff. Luc. 20, 27 ff.) an Jesus die Frage richten, wie es bei der Auferstehung mit der Frau sein werde, welche durch die Schwagerehe an sieben Brüder verheirathet gewesen, so wollen sie damit nicht blos die pharisäische Lehre von der Auferstehung, sondern auch die pharisäische Satzung von der Schwagerehe verspotten. Dies bestätigt auch die Deutung der alten Halachah, wenn sie behauptet, Er, der älteste Sohn Juda's, habe gleichfalls seiner Frau den natürlichen ehelichen Umgang verweigert, und er sei desswegen mit dem Tode bestraft worden, eine Annahme, die blos darin ihre Begründung hat, dass damit die Verpflichtung Onan's zur Schwagerehe, da diese blos bei einer „Arussah“ eintritt, gerechtfertigt werden soll. — Dieselbe Ansicht finden wir noch von den alten Karaern vertreten. Sie wird von Benjamin Nahawendi und Joseph Kirkesani überliefert (Eliah in Addereth, Naschim c. 5 f. 93 a. und Joseph im Supercomm. zu Ahron's Mibchar z. St), und in Benjamin's Buch „Dinim“, das uns erhalten ist, haben offenbar spätere Abschreiber, weil mit dieser Lehre nicht einverstanden, an der betreffenden Stelle (f. 6 d) die Bestimmung zurückgelassen, wie sich aus dem Zusammenhange ergiebt.

Denn allerdings hatten die späteren Karäer gerade wie die späteren Samaritaner diese Anordnung für die Leviratsehe aufgegeben und sich einer andern zugewendet, die auch ihre Wurzeln schon in der alten israelitischen Anschauung hatte. Nach ihr sollte eine Erbtochter bei ihrer Verheirathung im Stamme verbleiben, und so sollte denn auch eine Wittwe, die ihr Mann kinderlos hinterlassen, wenn sie auch den eignen Bruder ihres Mannes nicht heirathen durfte, doch Jemanden aus seiner Familie heirathen, und auch Dies galt als Erhaltung des Todten auf seinem Erbe (Benjamin a. a. O.). Darauf nun beschränkten die Späteren die Leviratsehe, so dass der wirkliche Bruder niemals verpflichtet, wie es ihm niemals, auch wenn sie blos „Arussah“ geblieben, gestattet war, die

hinterbliebene Wittwe zu heirathen. אח heisst, behaupten sie, hier nicht leiblicher Bruder, sondern Verwandter (Jefeth bei Pinsker in Lickute S. 67, Hadassi in Eschkol f. 118 c ff., Ahron in Mibchar z. St., vgl. Aben Esra das., Eliah in Addereth a. a. O.) Derselben Ansicht huldigen die neueren Samaritaner. So berichtet Petermann (Reisen I S. 279). Daher übersetzt auch Abu-Said (nach dem Berliner cod.) החוצה einfach mit خارجا, nach aussen hin, nicht: die ausserhalb Befindliche. Dasselbe sagt Ibrahim zu 1 Mos. 38, 8, vor der Gesetzgebung sei es zwar gestattet gewesen, die Wittwe des kinderlosen Bruders zu heirathen; als aber durch dieselbe die Ehe mit des Bruders Weib verboten worden, sei die Verpflichtung der Leviratsehe auf Geschwisterkinder übergegangen [1]).

So haben die Samaritaner ihre alten Bestimmungen gänzlich vergessen, aber wiederum stehen sie in früherer wie in späterer Zeit auf gleichem Standpunkte mit den Karäern.

3. Ueber Priesterehen spricht sich das 21. Cap. des Leviticus aus, das überhaupt priesterlichen Inhaltes ist. Von den Priestern im Allgemeinen heisst es (V. 7), sie sollen kein buhlerisches, kein geschwächtes und kein von dem Manne verstossenes Weib nehmen. Von dem Priester aber, „der grösser als seine Brüder, auf dessen Haupt das Salböl gegossen, der geweiht worden, die Gewänder zu tragen" (V. 10), heisst es, dass er noch ausserdem nicht eine Wittwe heirathe, sondern eine Jungfrau מֵעַמָּיו (V. 14). Dass das Deuteronomium diese Bestimmungen übergeht, versteht sich von selbst; was Ezechiel darüber sagt, werden wir noch besprechen. Suchen wir uns zuerst über das Wort מעמיו, welches zur näheren Bezeichnung des jungfräulichen Weibes gebraucht wird, klar zu machen; der Ausdruck wird gerade in diesem Capitel vielfach gebraucht (V. 1. 4. 15). Vergleichen wir die Stellen, in welchen עמים nicht als Plural in der Bedeutung: Völker vorkommt, so finden wir das Wort vorzugsweise und regelmässig in den Phrasen: נכרת מעמיו und נאסף אל עמיו angewendet. Niemals heisst es im Sing. נכרת מֵעַמּוֹ, sondern dann steht נכרת מִקֶּרֶב עמו, sonst noch מלפני ה׳, מעדת ישראל, מישראל, מתוך הקהל, jedoch nicht מעמו ohne קרב. Die Bedeutung des עמים ist hier offenbar: die Seinigen, die ihm nahe Stehenden, was wenn עמו „sein Volk" im allgemeinen Sinne steht, dann durch מקרב, aus der Mitte, dem Innern seines Volkes, näher bezeichnet wird, so dass es wieder den engern Sinn hat: von den Seinigen, seiner Familie abgeschnitten werden. Ebenso heisst נאסף אל עמיו nicht: zu seinem Volke, sondern: zu den Seinigen versammelt, mit ihnen vereinigt werden, gerade wie נאסף אל קברותיו, zu seinen Gräbern, d. h. in die Familiengruft, versammelt werden (2 Kön. 22, 20.

---

1) Die Originalstelle aus Ibrahim ist in Jüd. Zeitschr. a. a. O. angeführt, sowie der ganze Gegenstand dort umständlicher entwickelt ist, und verweise ich darauf.

2 Chr. 34, 28), und dem Sinne nach entspricht: בא אל אבותיו, zu seinen Vätern kommen [1]). Auch hier wird nie der Ausdruck gebraucht נאסף אל עמו, und wenn einmal עַמִּי im Singular vorkommt (1 Mos. 49, 29), so ist Dies eine blos falsche Punctation für עַמַּי. Der feinere Unterschied in dem Gebrauche der verschiedenen Wortformen war der späteren Zeit abhanden gekommen, und die Punctatoren setzten da wo die Wortform sie nicht zwang den Plural anzuerkennen (wie Dies bei עמיך, עמיו, עמיה der Fall ist), die Vocalisation des Singular, aber nicht mit Recht. Noch willkürlicher, wie immer, verfuhr der samaritanische Text, indem er auch da wo der Plural durch die Consonanten entschieden bezeugt wird, geradezu durch Streichung des Jod den Plural beseitigt und ihn in den Singular verwandelt, obgleich die Samaritaner, wie wir bald sehen werden, die Bedeutung, wo sie im gesetzlichen Leben einen Unterschied begründet, treuer festgehalten haben als der Pharisäismus es gethan, trotzdem er das Wort ungeändert bewahrt hat.

Gehen wir nun mit dieser genaueren Erkenntniss der Wortbedeutung an die Verse unseres Capitels, so finden wir dass in V. 1 die Priester davor gewarnt werden, sich an den Ihrigen, mit Ausnahme der nächsten Verwandten, wenn sie gestorben, zu verunreinigen. Dass sie die Berührung eines Todten von ihrem Volke, von Israel, vermeiden, brauchte den Geheiligten nicht empfohlen zu werden, wohl aber musste ausdrücklich befohlen werden, dass sie es auch bei Gliedern ihres Stammes, bei Priestergenossen unterlassen. Dasselbe bedeutet nun das Wort in V. 4, dessen Sinn freilich nicht ganz klar ist, in dem aber die alten Uebersetzer und Erklärer zum grössten Theile das בעמיו seiner wahren Bedeutung nach richtig erkennen [2]). Wenden wir uns nun zum V. 14, so erkennen wir,

---

1) Richtig führt Sure zu והאסף אל עמיך (5 Mos. 32, 50) aus: אצל אברהם יצחק ויעקב אבותיך אצל קהת ועמרם אבותיך אצל אהרן ומרים אחיך. Wessely nähert sich der Erfassung der richtigen Bedeutung, erkennt sie aber doch nicht ganz.

2) Die 70, welche den Satz bereits nicht verstanden, übersetzen das בעל בעמיו, indem sie das Gesetz combiniren mit dem über den Nasiräer, der seine Weihe noch strenger hüten und sich selbst an den nächsten Verwandten nicht verunreinigen darf (4 Mos. 6, 7). Da nun dort noch die Rede ist von einem unversehens eintretenden Todesfalle (בפתע פתאם, ἐξάπινα), durch den der Nasiräer ohne seinen Willen sich verunreinigt (V. 9), so glauben sie, dass auch hier dieser Fall berücksichtigt ist und setzen sie für בעל gleichfalls ἐξάπινα. Aber sie rathen hier sehr unglücklich, da bei einem unversehens eintretenden Falle ein Verbot sich nicht zu verunreinigen nicht gegeben werden kann. — Die Vulgata hingegen übersetzt: „nec in principe populi sui contaminabitur;" diese Uebersetzung ist ohne Zweifel den späteren jüdischen griechischen Uebersetzern entnommen, sie ist eine traditionelle, der wir auch wörtlich bei dem Syrer begegnen: ܒܪܫܐ ܕܥܡܗ, und die unverständlichen Worte im onkelosischen Thargum, רבא בעמיה sind eine blos dem Texte an-

dass nach ihm dem Hohenpriester noch die Verehelichung mit der Wittwe untersagt wird, „sondern eine Jungfrau von den Seinigen nehme er zum Weibe“, also eine Jungfrau aus priesterlichem Geschlechte. In dieser Bestimmung finden wir die vollkommene Durchführung der fortschreitend erweiterten Auszeichnung, welche für die Priesterehen verlangt wurde. Den Zadokitenpriestern, welche Ezechiel aus den übrigen Levitenpriestern hervorhebt und auf die er die priesterlich auszeichnenden Gesetze beschränkt, untersagt derselbe die Ehe nicht blos mit einer von ihrem Manne Verstossenen, sondern auch mit einer Wittwe, sie sollten blos Jungfrauen von dem Samen des Hauses Israel nehmen, wohl aber mochten sie die von einem Priester Verwittwete heirathen (והאלמנה אשר תהיה אלמנה מכהן יקחו, 44, 22). Unser Capitel, offenbar ein pentateuchischer Nachwuchs, worauf schon sprachliche Erscheinungen hinführen [1], geht weiter. In ihm nun wird was Ezechiel blos den rein gebliebenen zadokitischen Priestern als Vorzug beilegt, zur Auszeichnung aller ahronitischen Priester gemacht, und nur das Verbot einer israelitischen Wittwe wird für den gewöhnlichen Priester zurückgelassen; hingegen wird dem Hohenpriester, dem Haupte der herrschenden Zadokiten, die Wittwe überhaupt untersagt und ihm auferlegt, nicht blos eine Jungfrau, sondern eine solche „von den Seinigen“, also aus dem Priesterstamme zu ehelichen. Diese Auf-

gepasste Umgestaltung der alten Uebersetzung: בריבא דעמיה. So fasst offenbar auch Saadias, der dem Thargum mit Vorliebe folgt, die Worte auf, wenn er übersetzt: [illegible] ms. Poc. [illegible], und so erklärt sie Chiskia ben Menoach in seinem Sammelwerke Chiskuni — gewiss einer älteren ungenannten Autorität entlehnend — ausdrücklich: בעל בעמיו כתרגומו רבא בעמיה יחסר בית כמו בבעל בעמיו ... פי' לא יטמא כהן הדיוט בבעל בעמיו היינו בכהן גדול שבעמיו, אף על פי שהתרתי לך ליטמא לקריבים לא תטמא לכהן גדול שאינו קרובך, eine Erklärung, die ebenso im Namen des einsichtsvollen Commentators Joseph Bechor Schor angeführt wird (Da'ath sekenim und Pa'neach rasa z. St.), dass nämlich בעל בעמיו den Herrn in seinem Volke, den Hohenpriester, bedeute und dem gewöhnlichen Priester, wenn er sich auch an den nächsten Verwandten verunreinigen darf, doch untersagt wird, „an dem Herrn unter den Seinigen“, am verstorbenen Hohenpriester, trotz dessen Heiligkeit, sich zu verunreinigen. An dieser Erklärung halten entschieden die Karäer fest (Hadassi in Eschk. d. f. 81 d, Ahron im Mibchar z. St.); so übersetzt auch Abu-Said, wenn auch sonst unklar, בעל mit حاكم, während der aramäische Samaritaner in sklavischer Wörtlichkeit den Sinn dunkel lässt. Auch andere den einfachen Sinn aufsuchende Erklärer, wie namentlich Samuel ben Meïr (vgl. auch die zweite Erklärung bei Chiskuni), bleiben bei der Auffassung des עמיו als „Priestergenossen“, wenn sie auch בעל בעמיו nicht als Hohepriester nehmen. Die pharisäische Halachah geht jedoch weit ab und nimmt בעל als Ehemann (vgl. החלוץ Bd. V S. 73 f.), und gerade diese Erklärung ist die gewöhnliche geworden.

1) Namentlich der Ausdruck הכהנים בני אהרן und Anderes, vgl. Jüd. Zeitschr. u. s. w. Bd. III S. 111 f.

fassung der Stelle war der alten Zeit nicht fremd, und die Priester, die auf standesgemässe Ehen sehr hielten (vgl. z. B. Josephus, Alterthümer III. 12, 2; gegen Apion 1, 7. Babli Berachoth 44 a), beobachteten sie gewiss streng in der Praxis. So sagt Philon (de monarchia): *προςτάξας τῷ μὲν ἀρχιερεῖ μνᾶσθαι μὴ μόνον γυναῖκα παρθένον, ἀλλὰ καὶ ἱερέαν ἐξ ἱερέων.* An dieser Deutung halten Samaritaner und Karäer fest. Aus der Uebersetzung des aramäischen Samaritaners erfahren wir zwar Nichts, wohl aber aus der Abu Said's, der die verwischende samar. LA. מעמיו mit من عنده übersetzt, indem er מעמו liest und dadurch den Sinn sich erschliesst, dass der Hohepriester aus denen die „bei ihm", also von seinen Stammesgenossen eine Jungfrau zum Weibe sich erwähle. Diese Erklärung, zu der sein Text nur gewaltsam eine Handhabe bietet, ist eben eine priesterlich-traditionelle, und die Samaritaner befolgen sie streng in der Praxis. So erzählt der Reisende Benjamin aus Tudela von den Samaritanern (ed. London p. 32 f.): Sie haben Priester vom Samen Ahron's . . . und unter ihnen verschwägern sich Priester nur wieder mit Priestern, eine Bemerkung, die dem naiven Reisenden nicht auffallend gewesen und des Berichtes werth erschienen wäre, wenn er sie nicht von den Samaritanern selbst mit Nachdruck hätte betonen hören. Ebenso bleiben die Karäer bei der Erklärung, dass unter מעמיו eine Priestertochter zu verstehen sei (Jakob ben Ruben zu Ezechiel a. a. O., Ahron in Mibchar z. St. und Ahron II. in Kether Thorah z. St. bei Asaria de' Rossi in Meor 'Enajim, zweitem Anhang ed. Wien f. 309 a), und offenbar will auch der tiefblickende Samuel ben Meir diese Erklärung andeuten, wenn er auch zur Stelle selbst schweigt, um nicht gegen die gültige Halachah anzustossen [1].

Der Pharisäismus nämlich will, treu seinen judaistischen Grundsätzen, diese besondere Priesterheiligkeit nur soweit zulassen, als er eben durch die priesterlichen Bestandtheile des Pentateuch entschieden genöthigt ist. Er verwischt daher die nähere Bestimmung, welche in מעמיו liegt, vollständig, verlangt für den Hohenpriester lediglich eine Jungfrau, gleichviel ob sie aus priesterlichem oder anderem Stamme ist. Er geht so weit, dass er nicht einmal den Sinn zulässt, welcher doch jedenfalls in מעמיו anzuerkennen wäre, nämlich dass die Jungfrau aus seinem Volke, d. h. von Israeliten geboren sei, was Ezechiel deutlich sagt: von dem Samen des Hauses Israel; er gestattet vielmehr auch die von Proselyten abstammende Jungfrau (Mischnah Bikkurim 1, 5. Kidduschin 4, 6 f.), und will gerade umgekehrt in מעמיו die Erlaubniss für die Tochter einer ammonitischen Proselytin finden (Sifra z. St., angeführt jerus. Jeba-

1) Zu V. 1 bemerkt er nämlich, בעמיו bedeute בעם הכהנים wie בתולה מעמיו יקח אשה. Vergl Satnov zu de' Rossi's Meor Enajim ed Wien f. 298 b Ende.

moth 8, 3, babli das. 77 b). Nun macht aber die Stelle in Ezechiel, welcher den zadokitischen Priestern eine Wittwe, mit Ausnahme der von einem Priester hinterlassenen, verbietet, Schwierigkeiten. Für die Samaritaner freilich ist sie sogut wie nicht vorhanden. Auch die Karäer wissen sich mit ihr auseinander zu setzen. Dem Hohenpriester, sagen sie, ist jede Wittwe untersagt, aber den schlichten Priestern mag — wenn auch der Pentateuch davon schweigt — gleichfalls nur die Priesterwittwe gestattet sein, oder auch die Zadokiten nehmen als in wirklichem Dienste befindliche Priester eine hohere Stufe der Heiligkeit ein, die sie in Beziehung auf Ehen in eine Mittelstellung zwischen den Hohenpriester und den einfachen Priester versetzt, oder endlich Ezechiel spricht von zukünftigen Zuständen, in welchen die Heiligkeit noch zu hoherem Grade sich erhebt — wie Hitzig z. St.: „in der idealen Theokratie" (vgl. Jakob b. Ruben und Ahron a. dd. aa. OO.). Dem Pharisäismus jedoch bleiben alle diese Lösungsversuche unmöglich; giebt er schon bei dem Hohenpriester nicht zu, dass seine Frau aus priesterlichem Stamme sein müsse, wo doch der einfache Sinn des pentateuchischen Wortes dafür spricht, so kann er es umsoweniger über sich gewinnen, bei dem schlichten Priester einen Unterschied zu machen zwischen der Wittwe eines Priesters und der eines andern Israeliten, zumal der Pentateuch fur diese Bestimmung keine Andeutung darbietet. Er deutet und zwängt die Stelle so lange, bis sie, ubereinstimmend mit seiner Auffassung des pentateuchischen Wortes, nichts Anderes aussagt als der Hohepriester dürfe keine Wittwe, sondern nur Jungfrauen aus dem Samen des Hauses Israel nehmen, während dem einfachen Priester die Wittwe gestattet sei, eine Erklärung, welche die Baraitha Kidduschin 78 b. giebt, und der in ihrer Künstlichkeit das Thargum und die Accentuatoren folgen (vgl. in Kürze Hitzig z. St.).

So ergiebt sich hier wieder, wie Samaritaner, mit ihnen übereinstimmend (Sadducäer und) Karäer, von den Pharisäern und Rabbaniten abweichen, indem beide Theile, wenn auch auf gleichem Schriftgrunde stehend, ihrer geschichtlichen Abstammung nach und den daran sich anknüpfenden abweichenden Richtungen und Traditionen gemäss auseinandergehen, jene die priesterlich-israelitische, diese die antipriesterlich-judaische Deutung begünstigen.

5. Unreinheit.

1. Die priesterlich-israelitische Gesetzgebung hebt überall mit Nachdruck hervor die Bestimmungen über die Reinheit und Unreinheit, die judäische erwähnt dieselben kaum. Für jene ist der Genuss vom Aase verunreinigend, ein Verbot des Essens davon wird nicht besonders angeordnet, nur dass man sich, wenn man es gethan, wieder zu reinigen hat, gerade wie wenn man das Aas getragen oder überhaupt berührt hat, verschieden von den unreinen Thieren, die als Greuel zum Genusse verboten sind (3 Mos. 11, 40.

17, 15). Nur der Priester, welchem eine jede Verunreinigung untersagt ist, darf nicht davon essen (3 Mos. 22, 8. Ezech. 4, 14. 44, 31). Desshalb da das Fleisch des Aases dem Nichtpriester nicht verboten ist, nur dass er dann sich zu reinigen hat, muss für das Fett von opferfähigem Viehe, wenn es gefallen ist, besonders gesagt werden, dass es wie anderes Fett dieser Thiere nicht gegessen werden darf 3 Mos. 7, 24). Die judäische Gesetzgebung will soweit wie möglich weder von Verunreinigung noch von einem Unterschiede zwischen Priestern und Nichtpriestern wissen und verbietet einfach den Genuss des Aases für Alle (5 Mos. 14, 21).

Diese Verschiedenheit findet wieder ihre Nachwirkungen, auch nachdem die Denkmale beider Anschauungen zu Einem Pentateuch sich geeinigt haben. Die Anhänger des Judaismus, und so die Pharisäer, hielten sich zunächst an das Verbot des Fleischgenusses; dem Fleische mussten sie auch zugleich die verunreinigende Kraft zuschreiben, alle anderen Bestandtheile des Aases, Haut, Knochen, Fett u. dgl., da sie nicht gegessen wurden, verunreinigten auch nicht. Umgekehrt die Anhänger des Israelitismus, Sadducäer, später auch die Karäer, und Samaritaner heben die Unreinheit des Aases hervor, welche für alle Theile desselben bestand, und natürlich auch den Genuss des Fleisches zum verbotenen machte. Diese abweichende Ansicht ist, bei der für uns anscheinenden Geringfügigkeit, für die Parteien sehr tiefgreifend und hat auf Uebersetzung und Erklärung vieler Bibelstellen Einfluss geübt. Dies ist bereits in dieser Ztschr. Bd. XVI S. 717 ff. näher erörtert (vgl. auch Sadducäer und Pharisäer in Jüd. Zeitschr. II S. 21 ff., Sonderabdruck S. 15 ff.) und begnüge ich mich damit darauf zu verweisen.[1])

2. Auch von geschlechtlichen Unreinheiten spricht der Deuteronomiker mit keiner Sylbe. Nur dass das unfreiwillige nächtliche Begegniss des Mannes verunreinigt, gedenkt er (23, 11 f.), aber lediglich im Kriegslager und stellt es allen unreinen Absonderungen gleich (V. 13 ff.). Dass der natürliche Beischlaf verunreinige, erfahren wir von ihm nicht, während es die israelitische Gesetzgebung einschärft (3 Mos. 15, 18). Der Pharisäismus spricht auch blos von dem Bade, das Esra für diejenigen angeordnet habe, welche ein nächtliches Begegniss gehabt, עזרא תיקן טבילה לבעלי קריין (Baraitha in babyl. Baba kamma 82a). Es werden freilich die Unreinheiten alle aufgenommen, schon um der Priesterschaft keinen Vorzug zu lassen, dennoch wird von den gewöhnlichen zugestanden, dass sie blos beim Genusse von priesterlicher Speise Geltung haben, כל אלו שאמרו טהורין לחולין וטמאין לתרומה (Thoseftha Mikwaoth c. 6). So ist das ganze Gebiet im Pharisäismus und Rabbinismus ziemlich zusammengeschrumpft. Das Bad für das nächtliche Begegniss fiel weg, trotzdem dass es nochmals auf Esra

---

1) Vgl. noch die Erklärungen alter Karäer bei Jakob ben Ruben in Pinsker's Likkute Anhang S. 85.

zurückgeführt wurde, nicht minder für den Beischlaf. Die Vorschrift über das Bad für das nächtliche Begegniss, das freilich als nicht blos für das Heerlager bestimmt betrachtet wird, erfuhr sehr abweichende Deutungen, und während selbst der Deuteronomiker sagt, das Bad solle erst mit der Wende des Abends genommen und der Mann dann mit Untergang der Sonne rein werden, behauptete der Pharisäismus, das Bad könne zu jeder Zeit am Tage genommen werden, während er das strengere Gebot auf das nächtliche Begegniss eines Eiterflüssigen einschränkt. Die Karäer bekämpfen diese laxe Praxis ganz entschieden (vgl. Pinsker in Likkute Anhang S. 28 und die Anführungen bei Aben-Esra), die Samaritaner ändern den Text, indem sie den Ausdruck לִפְנוֹת עֶרֶב, welcher die Dämmerung nicht scharf genug ausdrückte, ganz beseitigen und setzen für והיה לפנות ערב ירחץ die Worte כי אם ירחץ בשרו.

Nur die Menstruirende und die Wöchnerin blieb neben krankhaften Zufällen als verunreinigend. Aber auch mit der Menstruirenden erleichtert der Pharisäismus den Verkehr mit Ausnahme des ehelichen Actes und will gegenüber den alten Lehrern, dass sie sich schmücke, um nicht die Gunst des Mannes zu verlieren (Baraitha bab. Schabbath 64 b). Sicher protestiren die Samaritaner gegen alle diese Erleichterungen ebenso entschieden, wie wir dies von den Karäern wissen, nur liegen darüber keine Documente vor. — Von der Wöchnerin heisst es (3 Mos. 13, 1 ff.), dass sie nach der Geburt eines Knaben sieben Tage unrein sei, dann noch 33 Tage im Blute ihrer Reinigung verharre, nach der eines Mädchens 14 Tage unrein sei und 66 Tage im Blute der Reinigung verharre und während dieser Reinigungstage nichts Heiliges berühren dürfe. Nun geht offenbar aus diesen Worten hervor, dass die Frau während der 33, resp. 66 Tage der Reinigung nicht in dem Grade unrein ist wie in den vorangegangenen 7, resp. 14 Tagen; dass jedoch bei ihrem fortdauernden Blutabgange dem Manne der eheliche Umgang mit ihr gestattet sein soll, ist schwerlich die Meinung des Gesetzes. Dennoch gestattet es der Pharisäismus, und liest desshalb דְּמֵי טָהֳרָה, um es nicht zu übersetzen: Blut ihrer Reinigung, sondern: Blut der Reinheit, reines Blut, indem er den Abgang geradezu für rein erklärt. Dass die Samaritaner diese Meinung nicht theilen, erfahren wir aus ihren Uebersetzungen, die das He mit Mappik lesen und „ihre Reinigung“ wiedergeben. Die Karäer finden gleichfalls hierin einen Streitpunkt gegen die Rabbaniten, deren Lesart sie zwar annehmen und dennoch die alte sadducäische und samaritanische Auffassung beibehalten. Auch dieser Punkt ist ausführlicher bereits besprochen in der Abhandlung über Symmachus (Jüd. Ztschr. I S. 51 f.) und Sadducäer und Pharisäer (das. II S. 27 f., Sonderabdruck 21 f.).

6. Civilrechtliches.

In diesem Gebiete liegt für die Parteien keine principielle Verschiedenheit, und ihr Kampf wird auf ihm wenig geführt, es sind lediglich einzelne Abweichungen in der Erklärung der Verse ohne tiefere Wurzel in der ganzen Richtung. So finden wir auch eine Bestimmung, in deren Erklärung die Samaritaner mit den Rabbaniten Hand in Hand gehn und ausdrücklich die Deutung der Karäer abweisen. 2 Mos. 21, 37 heisst es nämlich: Wenn Jemand einen Ochsen oder ein Lamm stiehlt, dann schlachtet oder verkauft, so muss er fünf Rinder statt des Ochsen, vier Schafe statt des Lammes zahlen, und dann heisst es 22, 3: findet sich das Gestohlene in seiner Hand von Ochs bis Esel bis Lamm lebend, so hat er (blos) zweifach zu zahlen Diese doppelte Rückerstattung soll sicher für alles Vieh gelten, Ochs, Esel und Lamm werden als die gewöhnlichen Hausthiere genannt, ohne dass andere dadurch ausgeschlossen werden. Dies ist die übliche biblische Ausdrucksweise, die sich hier nach ihrem allgemeinen Sinne um so mehr kund giebt, als gesagt wird: von . . . bis, also alles Dazwischenliegende noch eingeschlossen werden soll. Ist ja überhaupt die zwiefache Rückerstattung nicht blos für Thiere, sondern für alle gestohlenen Gegenstände vorgeschrieben (V. 6 u. 8). Allein der vier- und fünffache Ersatz scheint jener auf das Lamm, dieser auf den Ochsen beschränkt zu sein. So fasst es der Pharisäismus auf, wie die Mischnah (Baba kamma 7, 1) lehrt: מרובה מדת תשלומי כפל ממדת תשלומי ארבעה וחמשה. שמדת תשלומי כפל נוהגת בין בדבר שיש בו רוח חיים ובין בדבר שאין בו רוח חיים, ומדת תשלומי ארבעה וחמשה אינה נוהגת אלא בשור ושה בלבד. Und bereits früher (5, 7) zählt sie unter vielen Dingen auch תשלומי כפל auf, bei denen אחד שור אחד כל בהמה, וכן חיה ועוף כיוצא בהן ein jedes Thier, auch Waldthiere und Vögel dem Ochsen gleichstehen, und wenn die Schrift blos Ochs oder Esel nenne, so sei dies, weil sie die häufigen Haus- und Arbeitsthiere sind: אם כן למה נאמר שור או חמור, אלא שדבר הכתוב בהווה.

In dieser Auffassung, nämlich die Erstattung des Zweifachen auf alle gestohlenen Thiere auszudehnen, die Erstattung des Vier- und Fünffachen für das geschlachtete oder verkaufte gestohlene Vieh hingegen auf Lamm und Ochs allein einzuschränken, stimmen ohne Zweifel auch die älteren Samaritaner ein. Dies beweist uns der samaritanische Text. Zu 22, 3 fügten sie ihrer Gewohnheit nach עד כל בהמה hinzu, um eben alle Thiere auch ausser den ausdrücklich genannten mit einzuschliessen, hingegen 21, 37 lassen sie den Text ohne Zusatz, weil die Bestimmung wirklich ausschliesslich von den genannten Thieren gelten soll. Einen andern Weg schlagen jedoch die Karäer, wenigstens die älteren, ein; sie glauben, dass dem Ochsen gleich jedes grosse, dem Lamme gleich jedes kleine Thier, das freilich nicht kleiner als das Lamm sein dürfe, gerichtlich behandelt werde. So lehrt Benjamin Nahawendi (Masheth Benja-

min f. 2 a 2): הגונב שיר ושה וכל דומיהם מגמל מחמור ועד שה ולא קטן משה וטבחם או מכרם ישלם לבעליהם ה׳ מגמל ועד חמור וד׳ לשה. Dasselbe sagt Hadassi (Eschkol f. 126 b 2): משפט ארבעה וחמשה, בצאן ארבעה ובדומיו הקטנים ואם הוא גדול מכל הבהמות כשור ישלם חמשה שנא׳ כי יגנוב איש שור או שה וטבחו או מכרו וגו׳ להקיש בדומיהן לפניך. Dasselbe hat wohl auch Jeschuah im Sinne, wenn er (bei Aben Esra z. St.) die hohere Strafe bei dem Ochsen desshalb angesetzt wissen will, weil derselbe nicht so leicht zu verbergen ist wie das Lamm, nur ein schon geübterer Dieb einen solchen Diebstahl vollziehen kann, was natürlich von jedem grösseren Thiere gilt, während der Rabbanite Saadias auf die vom Talmud angegebene Begründung zurückgeht, dass dem Eigenthümer durch das Stehlen eines Ochsen, als eines Arbeitsthieres, ein grösserer Schaden zugefügt wird. Ahron in Mibchar drückt sich unbestimmt aus und führt die beiden, auf verschiedenen Principien beruhenden Gründe an: sein Commentator glaubt, er stimme gegen die anderen Karäer mit den „Männern der Tradition“ in diesem Punkte. — Abu-Said im Scholion z. St. weiss eine sehr künstliche Begründung für die fünf- und vierfache Erstattung aufzufinden. Der Ochs sei in fünffacher Weise ausgezeichnet worden als Bundesopfer bei dem Dekaloge, als Sühnopfer des Hohenpriesters, als Sühnopfer für die ganze Gemeinde, als geknickte Kalbin und als rothe Kuh, das Lamm blos vierfach als Osterlamm, Schuldopfer, Ganzopfer und Bock des Versöhnungstages, und dann fährt er fort: „Die Erklärer unter den karäischen Juden irren und glauben, die Erstattung für einen Esel betrage ebensoviel wie für einen Ochsen, für diesen müsse desshalb ein höherer Ersatz gegeben werden, weil er grösser sei als das Lamm; was ich von den Auszeichnungen erwähnt, davon wissen sie gar Nichts. Was die Rabbaniten betrifft, so habe ich über diesen Gegenstand überhaupt Nichts bei ihnen gefunden. Die Karäer noch weiter zu widerlegen, ist nicht nothwendig.“ Wäre er bekannter gewesen in der rabb. Literatur, so hätte er zwar von seinen „Auszeichnungen“ Nichts gefunden, aber doch eine weit einfachere Begründung.[1])

7. Tradition und auf sie sich stützende Vorschriften.

Natürlich verwerfen die Samaritaner mit gleicher Entschiedenheit wie die Karäer das Vorgeben der Rabbaniten von einer mund-

1) Auch Ibrahim spricht über diesen Gegenstand, doch habe ich mir nichts Naheres darüber excerpirt; zum Schlusse verweist er auf eine Schrift des Josef Al-'Oskari über diesen Gegenstand, woraus man erkennt, dass die Samaritaner viel darüber verhandelt haben: والشيخ يوسف العسكرى له كلام في كتاب الكافي في ذلك في باب دخل النفس من اراد الاطلاع على ذلك يطلبه من هناك.

lichen Tradition, weisen die von dieser in der Schrift selbst für dieselben gesuchten Andeutungen zurück ebenso wie die darauf begründeten Vorschriften. Dafür bedarf es keiner besonderen Belege, jedoch werden einige Aussprüche Ibrahim's darüber nicht ohne Interesse sein. In einer Disputation mit rabbinischen Juden mag ihm ein solcher wohl auch den Ausspruch 2 Mos. 13, 9: damit die Lehre Gottes „in Deinem Munde" sei, zum Beweise für das Dasein einer mündlichen Lehre und für die Pflicht von deren mündlicher Ueberlieferung gebracht haben — in rabbinischen Schriften finde ich keine solche Anwendung von diesem Verse; Ibr. erklärt vielmehr, man solle die Gotteslehre kennen und üben: ليس الغرض بقوله بفاك التلاوة من غير عمل بل العلم والعمل فلذلك يبعد قول من عساه(?) ويجعل ذلك مفيدا للنقل الذى يسميه شريعة بفاه لبعده عن الظاهر وتجرده عن الدلالة.

So weist er denn auch die rabbinische Deutung dieses Verses und des folgenden V. 15 auf die Thefillin ab, es heisse vielmehr, man solle sorgfältig in der Schrift forschen, die Begebenheit unserer Befreiung aus Aegypten mit ihrem Zwecke im Herzen treu bewahren und sich oft wiederholen, damit man ihrer eingedenk sei, gleichwie man sich ein Zeichen an die Hand zur Erinnerung knüpfe, dasselbe bedeute die Stelle in 5 Mos. 6, 8 f., wo er sich ausführlicher darüber aussprechen werde: והיה לך לאות . . . يريد بذلك ادامة المراعة بحفظ ما جرى بمصر وتكرار احضاره لك اى بالبال ليدوم ذكره له تشبيها بالعلامة التى يعقدها الانسان على يده اذا اراد ان يذكر شى والكلام فى וקשרתם . . . ובשעריך . . . قريبا من ذلك وهو باليد بدوام دراس الكتاب المقدس والتذكر فى معانيها والتذكر فى خلاصنا واسباب يعبدنا بالنعم بذلك وجعل الفكر مشتغلا دايما فى ذلك وليس دما ظنت طايفة اليهود وليس هذا محل الرد عليهم فى هذا الشان انشا الله تعا قدباتى فى محله. —

Das schliesst natürlich nicht aus, dass dennoch gar Manches aus dem Rabbinismus zu den Samaritanern gewandert ist, sprechen sie ja sogar von 613 biblischen Geboten wie die Thalmudisten. Und so ist auch offenbar das Fasten am Montag und Donnerstag, wovon das samarit. Buch Josua (c. 42) und Abulfath (S. 41 Z. 18) berichtet, ein Eindringling aus dem Pharisäismus. Wo eben das Princip nicht sichtbar war, wird gegenseitig entlehnt. Legenden sind in Masse zu den Samaritanern aus dem Midrasch gewandert. Doch mag hier diese Andeutung genügen und nun noch zum Schlusse

8. das Verhältniss zu den Karäern

etwas näher betrachtet werden.

Ihre geistige Verwandtschaft mit den Karäern beruht, wie wiederholentlich bereits hervorgehoben worden, erstens auf dem Umstande, dass auch die Sadducäer, die Ahnen und Vorgänger der Karäer, sich als Priester möglichst enge an den israelitischen Standpunkt gegenüber dem das Priesterthum weniger beachtenden Judaismus hielten, daher den Samaritanern näher standen als die Pharisäer, bei denen der Judaismus überwog. Zweitens aber klammerten sich Samaritaner gleich Sadducäern an das Altbestehende gegenüber dem kühn vorwärtsstrebenden Pharisäismus. Im Gange der Entwickelung schlugen aber darum dennoch Samaritaner und Karäer abweichende Bahnen ein und bekämpften einander gegenseitig. Diese bekennen sich ja zu sämmtlichen Büchern der heiligen Schrift und ehren Jerusalem als das Heiligthum; jene verwerfen sämmtliche Schriften ausser dem Pentateuch, und Garisim ist ihre heilige Stätte. So erscheinen sie einander gegenseitig als Ketzer. Dass die Karäer die Samaritaner so betrachten, geht zur Genüge aus dem Urtheile hervor, das Hadassi (Eschkol f. 41 c) über sie fällt. Ja, Abu-Said sieht sich genöthigt, ein schweres Verdammungsurtheil, welches der alte karäische Bibelcommentator Abulfaradj Harun über die Samaritaner ausspricht, ernst abzuwehren. Dieser nämlich wendet zur Erklärung von 2 Mos. 20, 23 (19): Ihr sollt keine goldenen Götter neben mir machen u. s. w. (vgl. Mechiltha z. St.) die Worte an, welche der judäische Berichterstatter im zweiten Buche der Könige (17, 33) von den Samaritanern gebraucht: sie ehrfürchteten Gott und dienten zugleich ihren Götzen. Abu-Said z. St. (S. 213 Anm. 1), der die Quelle nicht zu kennen und den Satz Harun selbst beizulegen scheint, ist über diesen Ausspruch sehr entrüstet und schreibt ihn blinder Leidenschaftlichkeit zu.

Ausser den gesetzlichen Abweichungen von den Karäern, welche schon mehrfach oben erwähnt worden, finden sich noch Bestreitungen von untergeordneter Art. Wie schon früher bemerkt (vgl. diese Ztschr. oben S. 152), thun sich die Samaritaner, den minder ängstlichen Juden gegenüber, viel darauf zu gut, dass sie eine jede Anthropopathie von Gott fern halten und z. B. נִחַם, wenn es von Gott gebraucht wird, nicht mit „bereuen“ ندم, sondern mit „sich abwenden“ صفح, oder „verwischen“ عفى wiedergeben. Abu-Said übersetzt es 1 Mos. 6, 6 mit تواجد, sich betrüben, macht dieselbe Bemerkung und spricht auch gegen den karäischen Erklärer Ibn Assad denselben Tadel aus, indem dieser zwar das Wort ندم vermeide, aber doch einen ähnlichen Ausdruck رجع عن, „zurückkehren von“ gebrauche. —

Der Beachtung der Münzkundigen empfehle ich die Stelle, welche eine Differenz zwischen Samaritanern und Karäern uber den Werth des bibl. Schekel darlegt. Abu-Said sagt darüber zu 2 Mos. 30, 24, der israelitische Kintar, قنطار (= بدرة), das für כִּכָּר gesetzt wird, umfasse 3000 heilige Schekel, dieser betrage

24 gegenwärtige damascenische Ritl, رطل. Die karäischen Erklärer irrten, wenn sie glaubten, der Schekel = Dirhem, درهم, sei ein gegenwärtiger Dirhem von 20 Danek, دانق, vielmehr enthalt der alte Dirhem (Schekel) $4^1/_5$ gegenwärtige, wie das Gewicht der bei den Samaritanern vorhandenen alten samaritanischen Dirhem hinlänglich darthue. Wenn es V. 13 hiesse, der heilige Schekel enthalte 20 Danek, גֵּרָה, so sei unter dem (damaligen) Danek ein (gegenwärtiger) Denar zu verstehn. Das gehe auch aus den Summen bei der Auslösung fur Menschen und bei der Anfertigung der Geräthe fur die Stiftshutte hervor. — Wie Werth und Gewicht der Münzsorten aus diesen Stellen hervorgehn, erfahrt man von Abu-Said nicht; nur das gegenseitige Verhältniss der einzelnen Münzsorten unter einander ist bald ausdrücklich angegeben, bald lässt es sich erschliessen, aber damit ist noch immer nicht eine nähere Bestimmung uber deren Gehalt fur uns gegeben. Ibrahim giebt uns an einer anderen Stelle Aufschluss über das was Abu-Said meint, sowie seine Worte wieder durch dessen Mittheilungen aufgehellt werden. Ibrahim spricht nämlich am Anfange des dreizehnten Cap. im Exodus gleichfalls über den Schekel und sagt, die Juden — er nennt nicht speciell die Karäer — hatten den Schekel einfach mit Dirhem wiedergegeben, allein darin hätten sie und so viele von den Samaritanern ihnen gefolgt seien, sehr geirrt, denn was die Ehe und überhaupt hohe Gegenstände — also wie die Auslosung eines Menschen, die Geräthe der Stiftshütte — betreffe, zieme es sich die Werthe höher zu bestimmen. Wenn ich den Sinn seiner Worte — die mir entweder durch die Schuld der Handschrift selbst oder meiner fluchtig gemachten Notizen, wie es scheint, fehlerhaft vorliegen — richtig eruirt habe, so will er damit beweisen, dass der Schekel nicht einem Dirhem seiner Zeit gleichgestellt werden könne, weil sonst die funfzig Schekel, welche als Morgengabe der Jungfrau angesetzt werden, wie das Lösegeld fur den Menschen u. dgl. dann viel zu geringfugig sein würde. Und darauf scheint auch Abu-Said hinzuzielen. Ibr.'s Worte lauten: واما اعتمدته اليهود من تاويل انه الدرهم دون المثقال فغلطهم وغلط من ذهب الى هذا القول من اصحابنا لان المتولين وكلما يتعلق بالنكاح من مقامه وخطره ودونه اصلاً في قيام الصورة الشريفة يجب فيه ان ترفع فيحتد (?) وتفخم امره.

In der That finden wir die geringere Werthbestimmung fur den Schekel bei Benjamin Nehawendi, indem er den Gerah mit Danek identificirt, so dass er nur zwanzig solcher Danek enthalte, und 'Anan setzt ihn noch gar um die Hälfte herab, indem er den Gerah mit Kerat, wohl gleich einem halben Danek, identificirt. Benjamins Worte lauten (Masheth f. 2 c): והככר י״ד אלפים מעות הוא לכל מנה שש גרה. שכן אומר וכסף פקודי העדה מאת ככר ואלף ושבע מאות וחמשה ושבעים שקל בשקל הקדש. בקע לגלגלת מחצית

השקל וגו׳ מלמד שכל הפקודים של ישראל היוצאים ממצרים
הנותנים מחצית השקל מבן עשרים שנה ומעלה היו שש מאות ושלשת
אלפים וחמש מאות וחמשים, וכסף מחצית השקל אשר נתנו שלש
מאות שקלים (l. אלפים) ואלף ושבע מאות וחמשה ושבעים שקל,
ושקל כ׳ גרה היא שנאמר עשרים גרה השקל, ומנה א׳ של דורותינו
ו׳ גרות הוא שש דאנג לפיכך שקל שלש מאות (l. מעות) ושתי גרות.
הילכך שלשת שקלים י׳ מעות ושלשים שקלים מאה מעות, ושלש
מאות שקלים אלף אלפים (ist zu streichen) מעות הם, ומאה ככר
הם כל ככר י׳ אלפים מעות הווה שלשת אלפים שקלים, ללמדך כי
מדברי אני בנימין בן משה ככר הוא י׳ אלפים מעות. . . אבל דברי
ענן ז״ל כי ככר חמשת אלפים מעות שש דאנג, וגירה קיראט.

Ob die Differenz in der Werthbestimmung tiefer in abweichenden Anschauungen wurzelt, ist mir unbekannt.[1])

Möge es mir durch die bisherigen Erörterungen gelungen sein, einen Beitrag zu liefern zur Erkenntniss der eigenthümlichen Auffassung der biblischen Gebote von Seiten der Samaritaner und so in deren Geistesleben tiefer einzuführen. Namentlich möge das Ergebniss dazu dienen, dass die Aufmerksamkeit mehr auf diese Seite des samaritanischen religiösen Lebens und auf die Schriften, welche darüber Aufschluss geben, gelenkt werde, in der Erkenntniss, dass hier die tiefste Trennung des Sektenwesens zu finden ist und dass wir gerade von dieser Seite aus nicht blos die Wurzel des Samaritanismus klarer enthüllen, sondern auch in ihr uns eine Phase des Judenthums sich darstellt, in welcher der Israelitismus vorwiegend ist, wenn er auch bereits vom Judaismus durchzogen ist, und wir höher hinauf zu dem Kampfe zwischen diesen beiden Factoren, zu der innern Geschichte des ältesten Judenthums, in welcher der Judaismus den Israelitismus immer mehr verdrängt, aber dennoch denselben in sich aufnimmt, vorzudringen vermögen.

Mir lagen zu den gegebenen Untersuchungen nur verhältnissmässig dürftige Notizen aus dem Commentar Ibrahim's vor; nur aus den zwei ersten Büchern konnte ich mir kurze, hie und da flüchtige Auszüge machen bei der kurzen Zeit, die mir vor einigen Jahren zu ihrer Durchforschung vergönnt war, und da auch diese nicht nach einem bestimmten Plane gemacht wurden, so mag mir manches hierher Gehörige entgangen sein. Es wäre daher von hohem Interesse, wenn vollständige samaritanische Commentare uns zugänglich gemacht oder wenigstens in reichen Auszügen mitgetheilt würden. Wenn Firkowitsch wirklich reiche Schätze in dieser Beziehung gesammelt hat, so ist es hohe Pflicht dieselben in rechter Weise zu verwerthen.

Frankfurt a. M. 24. Dec. 1865.

1) Vgl. noch Neubauer, aus der Petersburger Bibliothek S. 45 u. 119.

Notizen, Correspondenzen und Vermischtes.

Seldschukische Verse.

besprochen von

Moriz Wickerhauser.

Durch eine Stelle in Hammer-Purgstall's „Geschichte der osmanischen Dichtkunst“ wurde ich auf den 48sten Band der „Jahrbücher der Literatur“ (1829, Wien, Gerold) und zwar auf S. 103 u. w. „des Anzeige-Blattes“ gewiesen. Dort finden sich 156 seldschukische Verse in Text und Uebersetzung abgedruckt. Verfasst sind dieselben von Alaeddin Schejch Sültan Weled der sie als rhapsodischen Einschub seines Dubab-namè hinterliess. Als Quelle wird „ein sehr merkwürdiges, persisches, der Privatbibliothek Sr. Majestat des Kaisers von Oesterreich verehrtes 500jahriges Manuscript“ genannt und der Referent des Anzeige-Blattes leitet mit den Worten ein:

„Die 156 türkischen Distichen, welche sich zu Ende des ersten Theiles in dem 100. Abschnitte befinden, sind als altester, bekannter türkischer Sprachtext von der höchsten Wichtigkeit, und zwei volle Jahrhunderte älter als die Werke Mir Alischirs (gest. i. Jahre 1500), dessen Werke bisher der älteste bekannte Dschagataische Sprachtext; aus der Vergleichung des Seldschukisch-Türkischen mit dem Dschagataischen erhellt, dass jenes schon zweihundert Jahre früher als dieses in höherem Grade ausgebildet, wiewohl noch gar nicht mit arabischen Wörtern vermischt war; da es sich hier blos um den philologischen und nicht um den poetischen Werth (der ohnediess Null durch eine gereimte Uebersetzung nichts gewinnen würde) handelt, so ist die Uebersetzung zum Behufe leichterer Verständlichkeit für den Anfänger keine metrische sondern eine wörtliche.“

Als ich diese Einleitung gelesen hatte pries ich die Manen des „Bahnbrechers, wenn es je einen gab“ und untersuchte den türkischen Text den ich mit 55 Druckfehlern — wovon über 20 im Harf — beschwert fand. Ich notirte ferner aus demselben mit Weglassung der vorkommenden Eigennamen gegen 70 verschiedene arabische Wörter, von welchen sich نور 15mal, حق (حقّ) 9mal, سر (سرّ) 8mal, خاص (خاصّ) 7mal, دنیا 4mal und mehre ein oder zweimal wiederholen, also zusammen über 100 arabische Wörter, darunter Zusammensetzungen mit türkischen wie fehm etmek, dschehd etmek, hisaba almak, bukadar u. s. w. die, abgesehen von aller Geschichte,

allein genügen würden sicher zu stellen dass zu Weled's Zeit der Eintritt des arabischen Elementes ins Seldschuken-Idiom vollzogen und zwar seit geraumer Zeit vollzogen war. Da ferner die Muse sich nimmer und nirgend aller und jeder Spur ihrer Abkunft zu entäussern vermag, da sie überall das von ihr erwählte Ausdrucks-Medium mehr oder weniger reinigt, wird der Sprach-Physiolog, wenn er an einer gegebenen Anzahl von Versen, zumal religiösen Inhaltes, das Mischungs-Verhältnis der Sprache a mit Wörtern aus der Sprache b gesucht und, nehmen wir an, genau ermittelt hatte, die Nothwendigkeit anerkennen müssen, seinen Coefficienten x selber als nur für die gebundene, Abstracta behandelnde Rede jener Zeit und jenes Ortes geltend zu betrachten; er wird eingedenk bleiben müssen dass — da die Reime des Lichtsehers auf die Mundart des Volkes nirgend einen Gleichheits-Schluss zu lassen — sein diesmaliger Reinigkeits-Messer für Erhebung des **allgemeinen** sprachlichen Zustandes jener Zeit und jenes Ortes nicht die gehörige Empfindlichkeit besitze.

Ich las hierauf die Uebersetzung, deren Wörtlichkeit — wie: „von mir reich werden" wo gemeint ist „reicher als ich werden" — keinen Ersatz bietet für ihre völlige Ungenügendheit den Leser an den nicht ebenen Stellen aufzuklären wer spreche, zu und von wem er spreche und was er eigentlich sagen wolle. — Die begleitenden Anmerkungen werfen Licht auf die Uebersetzungsweise, sagen wir auf den grossen Geist der Alles überflügelt — doch bringen sie auch hie und da sehr ehrenwerthe Geständnisse, dass man dies oder jenes Wort nicht kenne; ja eine derselben, sie lautet: „Der Sinn dieses Verses ist mir der dunkelste von allen" überzeugte mich, dass, um hier durchzukommen, die Urschrift eingesehen werden müsse. — Nun schrieb ich den Text des Anzeige-Blattes ab und begab mich in Sr. Majestät Privatbibliothek[1], wo die rothe Tinte (Nachtrag von Lautzeichen und Beseitigung fränkischer Zierlichkeiten abgerechnet) einundsechzigmal Dienst bekam.

Im Nachstehenden bringe ich unter I den gereinigten Text, überschrieben nach dem in B XVII, 513 d. Ztschr. vorgeschlagenen Mitlauter-Schema — Für die Selbstlauter-Ueberschreibung nehme ich mir ein bischen mehr Freiheit als das Selbstlauter-Schema ebenda 512. u. einräumt.

Unter II folgt die Uebersetzung. Ich trachte mich vom Wortlaute nicht weiter zu entfernen, als die in erster Linie stehende Verpflichtung, den Gedanken des Redners eine verständliche deutsche Form zu geben, erheischt. Der Feile überhebt mich glücklicher Weise der obige „poetische Nullwerth". Ich will nicht Gefahr laufen, dass man mir am Ende keinen Glauben beimesse.

I.

(Remel, medschsu, mahsuf.)

1. mävlānā dir ävliyā quṭbï, biling!
   nä kīm ōl būyurdi 'sā, āni qïling!
2. tangri dān raḥmät dir ānün sözläri,
   kôrlär ōqur'sā, ajïla gôzläri!

---

1) Dem Herrn Regierungsrathe v. Kroiber, Director derselben, sage ich hier öffentlich ergebensten Dank für die liebenswürdige Weise in der er den Absichten des hohen Eigenthümers Geltung verschafft. —

3. qānqi kīshi, kim bu sôzdän yōl vara,
tangrı anûn müzdini bāngā verâ!
4. yoqidi mālum tavārüm, kim veräm,
dōstlughïn' malīlä bellu gôstäräm!
5. mālı , kīm tangri bāngā vērdi, bu dür!
kim bu mālı istäyâ, ōl uslu dur!
6. uslu kīshīnün mālï sôzlär olur:
mālını vērür bu sôzläri alur.
7. mālı tōbrāq dur, bu sôzlär jān dürür;
uslūlär andan qājar, būnda durur. —
8. sôz qālūr bāqī, tavär fānī olur!
dirīyi dut, qoghïl anï kim ölür!
9. tangrïyi dut kim qalasin sen äbäd;
gûn u gējä tangrıdan īstä mädäd!
10. yalvārub, zāri qylub, dē-gil angā:
„rahmät et-ghil gändu lutfundan bañā!"
11. „gôzümi aj, kim seni bellu gôräm;"
„dāmla gibi däñgīzā gīräm, duram!"
12. „nītä kim dāmla dangīzā qārilur,"
„īki qālmaz damla, däñgiz bīr olur;"
13. „ben dāqï, dāmla bäñi, däñgīz olam;"
„olmäyām däñgiz gībi dīri qālam!"
14. uslūlär hayrān qālur bu sôzlärâ;
kim khalāyıq khālıqı nitâ gorâ?
15. ben bulārā ay'durïm, kim ōl yûzi
kimsä gôrmäz, gīru gôrür gändozi!
16. tangrï gändu nūrini angā verur;
ōl nūrīlâ tangrïyi bilu-gorür! —
17. harf ījindä būqadar mäna sıghar;
bu sôzīlâ uslu yōqāru aghar!
18. fähm edär, kim tangri gôrdi tangrïyï;
tangrï nūri dür, kim sōrdi tangrıyi!
19. mävlānā gībī jihāndā olmadı!
anjılāyın kimsä haqqdan dolmadı!
20. ōl günash dur, avliyālär yildūzi;
dūkälīnä ōl dagûrür o rūzi!
21. tangri dan här bir kīshī bakhshish bulur;
khaçlärün baqhshishi ayrūqsi olur!
22. baqhshishi kim verdi haqq mävlānāyā,
anï nä yoqsūla verdi, nä bayā!
23. siz anı benüm gôzümlä gôrunguz;
anung äsrarini bendän sorunguz!
24. ben deyäm sôzlar, ki kimsä dēmädi,
ben veräm nïʿmät, ki kimsä yēmädi!
25. ben veräm khilʿat, ki kīshi geymadi,
kimsä bēnum bakhshishümi çāymadi!

26. sōrdīlär bēndän khalāyïq bu siri:
„olûyi ʿīsa nītä qildi diri?" —
27. mustafa kôkdä nītä yardi ayi?
nīčä ayirdi yāvuzlardan gēyi?
28. mūsa elindan nītä oldu ʿaçā
dūshmänīnün gôrligīnä äzhdäha?
29. nītä oldu gharq i, firavn-i laîn? —
öylä kim ishītûng ol itûn čāvin. —
30. qān olur'du ārï sū kāfirlarā —
jānlärï olūridï andan qarā.
31. tangrïdan här gûn būnan gībī bäla,
dūr i lū, dūrlū, gälûr'di anlarā.
32. od khalīlīčun nītä oldu käläf? —
ōdä dûshījäk ōdï buldu güläf! —
33. bīr uyaz'lâ nämrūdi qähr äylädi,
angā dunyā nimätin zähr äylädi. —
34. qāyïr ōn ōlūridï ibrāhimā
mujizä! bunun gibi bin dāimā!
35. çālihīčun dōghdu dāghdan bir dävâ;
ümmäti īl'türdi sūdāndan ävâ! —
36. hūd īčun yēl qirdi ōl münkirläri;
dāgha, tāsha (v ūrdu ōl kāfirläri!
37. anlari kīm hūd dīlär'di qïrmadi;
anlarün ārāsinā yēl girmädi!
38. nūhīčün tūfān qāmū kāfirläri
bōghdu, sūdan qōmadï kimsä diri. —
39. qāynadi sūlar, jihān oldu dängiz,
nä atā qōdu sū, nä oghul, nä qïz.
40. sū tänūrdan qaynadï, bingar bäni;
būy'rūghin dūttu, nūhün, qūllār bäni.
41. gändôzičün bīr gemi nūh äylädi,
ummatīni sūdan anda bagladi.
42. nūh adam gībī ikinji atamûz,
adam ani bīlüriz, bīz qāmūmuz! —
43. bū ögût dur: haqq khaçinä sīginün!
kāmi dävrānün ögûti tīz-bīnün!
44. bin bunungībī kirāmät khāčlarā
vērdi tangri, gīrū anı, ōl balā. —
45. tangrı âtti, nä kim anlar ēttīlär;
tangrı hāzır dur, gär anlar gittīlär. —
46. tangrıdan gôr, nâ kim anlardan gälur;
tangrï-dan bil, nä kim anlardan qālur.
47. sän vālīdän ayrū görmâ tangriyi;
andan īstä, khalqa sormā tangriyi!
48. bēndän īshit: tangri hazïr, īsta! bul!
ani dut! janündan ōl-ghil anā qūl! —

49. tangrï khāçi ḥaq siri dür dünya dā.
sir dilärsin? ānï dut-ghïl, äy dādā!
50. ben nītä ay'dam ärän sirrin sizä?
ol qūlaq qānï, ki bū sirlär sïghā?
51. sir dilä syghmaz, qulaqlar nä alür?
bū ikīdän kim jïqar'sā, ol bilür! —
52. ōl nisāyï, kim kimäsnä bulmadï,
ōl kim ānï buldu jānı ōlmadï! —
53. ūsungu qoghïl, delü ōl bū yōlā!
bū yōlā bir jān verän yuz jān alā!
54. tangrïdan dür jān; girū verghil angā,
kim 'aūz verâ ögish jānlar sangā. —
55. ōl yerâ äk jānï, kim bir yūz ola! —
äkmäyän andā ḥalï yāvuz olā. —
56. uy'quda gôr jānuñi, qāndā gīdär?
sänsïz anda jān nijä ishlär ēdär?
57. sän yātïjaq, gôdädän jānïn ajar,
qush bäni, qānda ōlur'sa, jēr ijär.
58. gändôzindän yūz sūrät bir jān alür,
gändūdän häm yer alur, häm gôk alur.
59. shähr alür, bāzār alur, dukk'ān alür:
jan uyānıq dïr, ägär gôdâ yatür. —
60. bôylä bilghıl sän ölijäk janüñi;
jān verür'kän gäy sāqïn īmānüñi:
61. kim bīlä īltâ ani jan tangrıyā,
ūjmāq ïjrâ ḥūr-i-lär'lä yūrıya! —
62. bakht i)lu ol jān ki jānï 'ishq-i dur,
qūlaqı bu yōlda çāfī çidq'i dur. —
63. 'ishq-i siz jānï olû bilmāq gärak!
ōl ki āshıq dür ani bulmāq garak! —
64. kim jānuñi 'ïshqilâ dīri ēdâ,
häm nūrindän bū qarāñūluq gīdâ,
65. gândôzī bē ni sani khāç aylayâ.
raḥmätındän yāzïqıng bāghıshläyâ! —
66. bū jihāndā ōl äri gay istaghıl!
anı dūtghïl ayruqin eldän qoghïl! —
67. ānı dūtanlar jihan issi olur
belki anlardan jihan diri qalur
68. bu jihan godā beñi, bunlar yanï;
godäyä baqma iji gör, jān qanı?
69. gôdä görinür, jani gäz görmädi:
jān nïtâlīgīni uslu sormadı.
70. jān görünmäs, kim yuzin gözlär görâ;
godä dagul kim gala, qarshu dora!
71 ïlm i)lâ gör jān yüzin, qō bu gözi:
oyla kim usung görür här bīr sozi. —

72. här nisanūñ gözläri ayruqsi dur,
sandā yūz gôz vār, dûkâlīni görür.
73. sôzlärüng gôzi bāyïq qūlaq olur;
gäy sözi, yāvuz sôzi qulaq bilur.
74. damāghüng gôzi aghïr dur gôdâdā —
dātlūi ajīdan ōl gäy farq ēdä.
75. här nisānāyā ānung gôzīla bāq,
kim gôrâsin, dushmäyāsin sän īrāq. —
76. jān yûzīnā jānilā bāqmāq garak!
jān dilarsin? gôdadan juqmāq garak!
77. nūr dīlarsin? vār nūr alghul, nūr-i jinn! —
hūr dilarsin? vār hūr alghul, hūr-i jinn!
78. ātilâ, bīl-ghïn, davâ juft olmadi —
öyla kim yāvuz edan gay bulmādī. —
79. här, ki istar tangrıyı, ōl uslū dur;
khalq arāsında gûnashdän ballū dur;
80. gûrghù yûzi kimsayâ hīj bangzamaz;
tangri qātında bangi bīrä simäz! —
81. tangrıyı göran kishī gözlar ajar,
qārangū jānlar üzär'nä nūr sajar;
82. ay bäñi ālamdä aydïnlïq vērur,
yûzi nūrindan qārāngūlīq varür;
83. dīri aylar ölüyı, īsa bañi,
yōl ajar dangızdä ōl, mūsa bañi.
84. bīn būnūn gibī ēdär bīr damdä ōl:
dagma bīr yoqsūla vērür māl'i), bōl!
85. nä ki bayghambärlärung vār ōl bilır!
kim ānı dūttụ qāmūsīnı bılır!
86. nūr i) bīr dur, mūmlarıng gar yūz i'sa;
īkı görä har, kim ōl ūs sūz i'sa. —
87. sūsadung'sā, bārdaqā baqmā! sū īj!
çūrätä nafsüng bāqar? bāshını bīj!
88. gödadan gaj, qātı dut būnda jāni,
kim būlāsın janıñ ījinda anı. —
89. jānun ījinda dūr ōl! gay istaghıl!
ānı dutghıl barg(i), ayrūgun qoghıl! —
90. kim gorāsın jānun ijrä tangrıyı,
gostarāsin qāmūsinä tangrıyı! —
91 turkjä bilsaydim, ben ay'day'dum sizä
sırları, kim tangrıdan dagdi bızä;
92. bildiraydum söz i'la bıldūghumu;
bulduraydum ben sizä buldūghumu. —
93 dīlarim kim goralar qāmū anı,
junıla yōqsullar ōlā bēndan ghanı. —
94 bildıram dükälīnə bıldūghumu,
bulalar ulu giji bulduğhumu. —

95. yālvārūrūn tangrīyā ben dûn ū gûn,
kim dûkâlin yarlıghā bēnumijûn, —
96. āta gībī dûkalīni sāvarim,
qāmūyā tangrīdan ay'lik dīlärim;
97. sīz dāqi bēni sävüng, öylâ ki ben
sīzi sâvarim, nītâ kim jānï tän. —
98. ben sizung'jün gäy dilärūm. sīz bangā
gäy dilâmäz siz, qājarsiz dôrt yangā! —
99. gôzungûzi tangrı ajar'sā, bunï
gôrisär öyla, ki gôrürsiz gunï!
100. bēni qāti dūtasız bū dunyādâ
ōl, ki bēndän ayrilā, qāndā gidâ?
101. yōl bū dûr, ōl jān, ki bū yōldan jıqā,
dägmayâ-gaūr gibi ōl yān jıqa!
102. tangrīyi bayghambärindän istäghıl!
zinhār āni haqqdan ayrū sanmaghıl! —
103. ōl, ki būldu tangrīyī, gäy dut anï
anï būlijaq, dēmä „tangri qānı"?
104. tangrī andan ayrū dagül, aj gözüng! —
ōl verür sangā hämīshä ôrôzung! —
105. kim, ki bīri īki gôrur shāshi dur;
sôzini īshitmaghıl, qilmā shi dür
106. äy qarīndāsh bū sôzi öylä, ki var
ōl bilâ, kim tangrīyı jāndan sävär!
107. gôk u yer anūñ qātındā bir ola,
tangrīdan īji, dāshi bir sir ola —
108. yūz olur'sa harfilar, bir sôz olur,
sôzlär īlä ʿāqibät bīr gôz olur.
109. nä ki var'sâ ôlür, ōl bir jān qalür,
ōl jihānda qūl ilâ sultān qalur.
110. qūl u sültān bīr(i, dür. īki dägul
ōl särā ījrä bīr olur bäg u qul!
111. tangri nūrīndan dolū dür jānläri,
īki gôrmä, gôzlû-mī-sin, anları!
112. çūrät ījra anlar īki gôrinür,
maʿnayā bāq, kim gôrâsin bīr dürür!
113. âvlarâ bāqan nūri iki gôrür,
ävä baqma, nurä baq, qim bir dürür!
114. ūslū ävlär ījrâ nūrī bir bilâ
qānda kim gôrä ċiqi anda qilā
115. dönmädi sôzilä kim gīru qayā.
bärgishūb dur öylä kim dāghda qayā
116. khalq añā dērlär'sä bū yōl haq dägul
bū yōlu qō haq yōlïn gäy istä bul
117. qūlaqïna qōymayā ol sôzläri
haq nūrin jūn bällū gôrdi gôzläri.

118. sôzlarin gôr, sôzlärin sōr, sanmaghil:
dûkâli yānglısh dürür; īnanmaghıl
119. sôz anüñ dür kim ajıq dür gôzläri
ōl nä dēr'sä tangri dän dür sôzläri
120. ōl kishi kim ôylä oldu̥ āz(i) dür
nâ kim ōl edâ qāmūsu̥ rāz(i) dur.
121. tangri rāzın andan īstä ay īji
gay ūlu dür görmägil ani giji
122. tangrı dēdi „sīrū" ōl dam mu̥saya̲,
gändū dōstin kīshi bôylä istayā?
123. ūlū, gīji galdi be̥ni go̥rmäga̲!
nītä dur, kim gälmädün sän sōrmaga? —
124. mūsa dēdi: h̲āshā sändän sīrūluq,
sän khālyq sin, sānga qandan sīrūluq?
125. yenä dēdi: sīru! ōldam gälmädun?
dēdigim sôzi h̲isābā almadün?
126. mūsḁ dēdi: „bū siri anglāmazim"
„maqsūdüng nâ dir bū sirdan bilmazim!"
127. tangri dēdi: sīrū ōldu bīr välīm;
dünya̲ ijra̲ siru̲luq varti däli̲m. —
128. bir gûn ani nītä värub go̥rmädün;
„nītä sin" dēyib h̲ālından sōrmadün?
129. ben anüñ sīrūlughundan sīrū-im. —
sānma kim ben ōl välīdän ayru̲-im.
130. kim anı gôra, bēni gôrmish dür ōl;
kim anı sōra, bēni sōrmish dür o̥l. —
131. bēni andā, āni benda gôrüngüz,
bēni andan, āni bendan sōrunguz. —
132. gôdä dür ōl, ben jāni, bīling būni. —
gül beni dür, gôksi ānün ben gûni!!!
133. īkimuz bīr-üz, īki gôrmäng bizi!
dūtung ānı, yarlıghā ya ol sizi
134. kim ani bendän säjärsā, ōl bayiq
dushmänüm dur, âvını bāshinā yiq!
135. ben anūngīćun yarrattum ʿālämi,
ōl välīm'jun gätürdüm ben adami,
136. kim dōghā andan sāghısh-sız kīshīlär,
jutt olālar ērkagīlâ dī-hilär;
137. häm būlardan dōghalar khāç qūllarüm
kim būlar qānıtlarüm dur, qōllarum.
138. bēni ōl khaslar bilâ, — kim ben näim —
anları sâvanlari ben gäy savam.
139.' khāçlärüm bänum sirüm dur, bīlingiz,
nâ kim ōl edar'sa, ānı qılıngiz,
140. kim sävam qāmūngūzi anūngīćun
qāmūngūz ajün gôzi anūngićun!

141. ānga bāqüng, bāqmānguz ayruq yûzä,
kim nūrindän nūr gīrâ görüngûzä.
142. raḫmatüm ōl dür jihāndāki, bilung,
ätägin dutūng, bēni andan būlüng;
143. kim sizi ujmāqa ōl khāç gētürä,
näfsünguz, kim yōl (v)ūrūr bōynün (v)ūra
144. qāmūnguzi ōl tāmūdan gäjürä,
ūjmāq ījrâ shärbätindän ījürä,
145. ḫuri lär' lâ anda ijâsiz suji,
görmäyâsiz kimsädâ anda guji
146. ōl sujûden kim ṯuhūr oldu adı —
tangrı qur'āndā adin öyla dedi.
147. ūjmāq ījrā 'adl olur, guj yōq durür.
nâ kim andā siz dilärsiz, jōq dürür.
148. yēmäk, ījmak anda dāım dür, bilung,
jahd(i) ēdung, ūjmaqi būnda bilüng!
149. gâr verâsiz bū jihāni, ūjmaqi
ālasiz(a) — būnda gôrâsiz ḫaqı! — —
150. gôrdilar būnda äränlär, nâ ki var,
baqdi būgun, yārinā baqmādılar;
151. sen dāqï ūjmāqi būnda istä-ghil
ūjmāq ijün dünyāyi eldan qōghil
152. būnda būldular äränlarbil būni
dûn ijindä gördilar ballū gûni.
153. qārāngūdā gördilar ḫaq nūrini
dīv ījindä būldular häm hūrini
154. keifr ijindä dīn u īmān būldular
gändûlardän öldülär ḫaq ōldular.
155. dāmla bēni ōl dängīzä girdīlär
gändūlârīni dängizā vērdīlär.
156. dāmla dēma anlarā, dangīz deghil!
anlari dūtghïl qalānïnï qoghil! —

II.

1. Der Heil'gen Pol ist Mewlana, das wisset!
Und das was er befohlen hat, das übet!
2. Die Worte sein, sie sind Erbarmen Gottes:
Ja sehend wird der Blinde, der sie nachsagt!
3. Wer immer folgt dem Weg nach diesem Worte,
O gebe Gott für ihn mir seine Lohnung.
4. Mird ward kein Geld, kein Vieh, es hinzugeben,
Ward Habe nicht, die Gotteslieb zu zeigen
5. Das Gut, das Gott mir gab, ist diese Rede,
Und weise, der nach solchem Gut verlanget!
6. Des klugen Menschen Gut besteht in Worten,
Die Habe legt er hin für diese Worte

7. Das Geld ist Staub, das Wort ist Lebensodem;
Vor jenem flieht der Weise, harrt bei diesem.
8. Das Wort besteht, das Vieh zerfällt in Asche,
Du fasse das Lebend'ge, lass was hinstirbt!
9. Halt an den Herrn dich, dass du ewig bleibest,
Bei Tag, bei Nacht erbitte Gottes Hülfe!
10. Du bete, flehe, sage zu Ihm also:
„Erbarm' Dich mein, o Herr, aus eigner Milde!"
11 „Mein Aug erschliess, auf dass ich klar Dich schaue!"
„Dem Tropfen gleich lass mich in's Meer, da weilend!"
12. „So wie der Tropfen sich dem Meere menget,"
„Wie keine Zwei dem einen Meer er bildet,"
13 „So mög das Tröpflein „ich" zum Meere rinnen."
„Mög sterben nicht, mög leben wie das Meer lebt!"
14. Verduzt ob solcher Rede sind die Klugen:
„Wie sollte das Geschöpf den Schöpfer schauen?!
15. Ich sage diesen: „Keiner schaut Sein Antlitz."
„Doch mag zum innern Selbst den Blick er wenden"
16. „Der Herr der spendet dann von Seinem Lichte,"
„Mit solchem Licht wird er den Herrn erkennen!"
17. Nicht lässt in Silben mehr des Sinn's sich fassen;
Der Denker schwebt empor in diesem Sinne.
18. Er fühlt dass sich der Herr nur Selber schaute,
Dass Gottes Licht zurückfliesst, da es heim will. —
19. Wie Mewlana war auf der Welt noch Keiner,
Noch Keiner so wie er erfüllt von Wahrheit.
20. Er ist die Sonne andrer frommen Sterne,
Er giesst es hin das Tageslicht für Alle
21. Die Gaben Gottes werden freilich Jedem,
Doch dem Erwählten spendet Gott Besondres,
22. Und jene Gabe, die Er Mewlana gab,
Die gab er nicht dem Armen, nicht dem Reichen.
23. Betrachtet Mewlana mit meinem Auge,
Und seine Räthsel die erkundet von mir:
24. Da will ich Worte künden, Keiner sprach sie,
Will Köstliches Euch spenden, Ungenoss'nes —
25. Will Prachtgewande bringen, nicht getragne,
Und Euch Geschenke bieten, ungezählte. —
26. Das Volk es frug bei mir um das Geheimniss:
Wie Issa wol die Todten auferweckte? —
27. Wie spällt denn Mussafa den Mond am Himmel,
Wie sondert er die Guten von den Bösen?
28 Wie ward aus Mussa's Hand der Stab, geworfen,
Zur Schlange doch in seiner Feinde Augen?
29. Wie ist Firaun ertrunken, der Verruchte? —
Du hörtest ja die Mähr' von jenem Hunde! —

30. Es ward die klare Flut zum Blut den Leugnern —
Den schwarzen Seelen, — schwärzeren als Blut wird.
31. Von solchen Gottes-Schlagen kam wol taglich
Bald dies, bald jenes über sie zumalen.
32. Ja drohten Ibrahim nie Feuerqualen?
Er stürzt — und findet Rosenwasser-Frische.
33. Es schlägt der Herr mit Seuche auf den Nemrud
Und wandelt ihm zu Gift der Welt Genüsse.
34. Du sorge für Chalil — dass zehn nur kamen
Der Wunder? — Die geschahn ja tausendweise!
35. Für Salih kreisst der Berg, giebt ein Kamel ihm,
Er führt darauf vom Sudan heim die Seinen.
36. Es trifft für Hud der Sturm sie, die Giauren
Er schmettert hin an Berg und Fels die Leugner,
36. Zerschmettert nur, die Hud zerschmettern wollte
Und dringet ein nicht in der Andern Mitte.
38. Für Nuh ersäuft die Flut der Leugner Alle,
Liess keinen aus dem Wasser der noch lebte.
39. Die Wasser brausten auf, die Welt war Meer nun,
Das nicht der Väter schonte, nicht der Kinder.
40. Aus Essen sprang dem Quell gleich auf das Wasser.
Befolgend Nuh's Geheiss, wie sonst die Diener.
41. Er bauet da ein Schiff um seinetwillen
Und wahret vor der Flut, die ihm vertrauten.
42. Ein Vater ist uns Nuh, ein zweiter Adam,
Erkennen wir doch Alle ihn als solchen.
43. Draus folgt die Lehr': zum Gottesmanne flüchtet!
Des Allersehnten Lehr ist die des Klugen. —
44. So sandte tausend Wunder seinen Freunden
Der Herr und so auch sandt' er jene Sündfluth.
45 Es hat der Herr gewirket, was sie wirkten —
Der Herr ist da und sie sind hingegangen.
46. Betracht' als Gottes, was da kam von ihnen,
Erkenn' als Gottes, was von Ihnen bleibet.
47. Du sondre Gott vom Heiligen Dir nimmer,
Von ihm begehr ihn, frage nicht die Leute.
48. Von mir hör' Gott ist da! Begehr' Ihn, find' Ihn!
Und halt an Ihm — vom Herzen werd' Ihm Diener!
49. Der Erden-Wahrheit Räthsel ist der Heil'ge.
Du suchst Geheimniss? Halt an Ihn Dich, Alter!
50. Wie lös' ich Euch der Gottgeweihten Rathsel?
Wo ist das Ohr zu fassen so Geheimes?
51. Es passt der Zunge nicht — wie erst den Ohren?
Wer über beide weg ist — wird's erfahren!
52. Denn eben das was Niemand noch gefunden,
Das findet Jener dessen Hauch erloschen.

53. Vernünftle nicht! Ein Narr werd' diesen Weges
Und gieb' ein Leben, hundert zu erlangen!
54. Die Seele ist von Gott, bring sie ihm wieder,
Auf dass mit hübsch viel Leben er Dich lohne!
55. Die Seele sä' auf hunderfält'ge Heimsung,
Wer sa't auf andern Grund, dem geht es böse! —
56. Sieh doch im Schlaf, wo Deine Seele hingeht,
Was dort sie ohne Dich für Dinge treibet.
57. Du liegst und Deine Seel' entschwingt dem Leib sich;
Und pickt und nippt dem Vogel gleich wo immer.
58. Die Seel' zieht aus sich selber hundert Schemen,
Sie nimmt aus sich die Erde, nimmt den Himmel,
59. Die Stadt, den Markt, der Buden alle nimmt sie. —
Und wach ist sie, daheim der Leib der schlummert. —
60. So wisse, da Du stirbst, auch Deine Seele
Verhauchend, wahre gut Dir Deinen Glauben,
61. Auf dass er mit sie bring', die Seel' dem Herren —
Sie möge zu den Garten-Huri wallen! —
62. Glück auf! der Seele, die da Liebe athmet!
Die reiner Treu auf diesem Wege horchet!
63. Die Seele, lieblos, musst als todt Du wissen
Und finden Ihn, von dem die Liebe ausgeht,
64. Auf dass mit Lieb' Er deine Seel' belebe
Und durch sein Licht das Dunkel möge schwinden!
65. Dass Er dich als Sein Selbst zu eigen nehme,
Durch Sein Erbarmen Deinen Fehl erlasse! —
66. Hienieden strebe wol nach jenem Manne,
Du halte Dich an ihn, gieb' auf die Andern.
67. Die an ihm halten, Herren sind der Welt sie!
Wie doch es bleibt durch sie die Welt nur lebend.
68. Die Welt ist wie ein Leib, den sie beseelen.
Sieh' nicht den Leib! Hinein schau wo die Seel' ist
69 Der Leib ist sichtbar, doch sah noch kein Denker
Die Seele, keiner frug wie sie gestaltet.
70. Sie zeigt sich nicht, den Augen nicht ihr Antlitz,
Sie ist kein Stoff dem Blick sich darzustellen
71. Du lass dies Aug, der Seele Antlitz schaue
Du durch Erkenntnis, wie Dein Geist Gesproch'nes
72. Für jedes Ding bedarf's besondrer Augen
Wol hundert hast Du, alles zu betrachten. —
73. Das Aug für Worte, schlechthin — ist Dein Ohr Dir.
Das güt'ge Wort, das schlimme kennt Dein Ohr wol
74. Des Gaumens Aug' — es liegt schwer im Fleische,
Doch mag's, was süss, was bitter, trefflich scheiden. —
75 Betrachte jedes Ding mit seinem Auge,
Auf dass Du sehest, nicht weit abgerathest!

76. Der S e e l e Antlitz muss man s e e l i s c h schauen,
Und willst Du dies, musst Du dem Leib entschweben.
77. Du strebst nach Licht, geh hin um Herzerleuchtung!
Willst Huri Du? Such Huri bei den Engeln.
78. Dem Pferd, das wisse, paart sich das Kamel nicht —
So wahr, wer Böses that, auch keinen Lohn fand! —
79. Wer da nach Gott verlangt, der ist der Denker,
Er leuchtet aus dem Volk mit Sonnenklarheit —
80. Sein hehres Antliz ähnelt keinem Andern
Und so, wie er, sieht Keiner vor dem Herrn aus!
81. Des Gottes-Sehers Auge, es erschliesst sich,
Es strahlet Licht in finstere Gemüther!
82. Er spendet gleich dem Mond auf Erden Helle,
Vor seiner Glorie schwinden hin die Schatten.
83. Zum Leben ruft wie Issa er die Todten,
Im Meere bahnt wie Mussa er die Wege;
84. Er wirkt im Nu wol tausend Derlei Wunder!
War's einmal nur, dass Arme er beglückte? —
85. So viel Du der Propheten hast, er kennt sie
Und weiss auch Alle die an ihnen hielten! —
86 Das Licht ist e i n e s, habe hundert Leuchten,
Dem's zweifach schiene, wäre der bei Sinnen?
87. Du dürstest? Glotze nach dem Krug' nicht! Trinke! —
Dein Sinnenwesen glotzt? Das musst Du köpfen!
88. Erheb' Dich aus dem Fleisch, halt an der Seel fest,
Auf dass in ihrem Innern Du Ihn findest!
89 Darin ist Er, und Du musst nur recht wollen!
Halt fest an Ihm, Dein Uebriges, das lasse —
90. Zu schauen Ihn den Herrn, in Deiner Seele,
Um Ihn dann ihnen Allen aufzuweisen!
91. Ach wüsst ich türkisch, wollte ich erzählen
Die Räthsel Euch die Gott ins Menschenherz legt.
92. Ich wollte künden Euch, was ich erfahren
Und finden hälf ich Euch, was ich gefunden!
93 Ich trag Verlangen, dass Ihn Alle sehen,
Dass alle Armen reicher sind als ich bin.
94. Mein Wissen will ich ihnen Allen lehren,
Dass Gross und Klein, was ich gefunden, finden
95. Des Nachts so wie bei Tag fleh' ich zum Herren
Um meiner willen Alle zu bereichern.
96. So wie ein Vater lieb' ich Alle, Alle,
Erbitte ich von Gott für Alle Gnade. —
97. So liebt denn Ihr mich, so wie ich Euch liebe —
Dem Leibe gleich, der liebet seine Seele
98. Ich will für Euch nur Gutes, Ihr — Ihr wollet
Nichts Gutes mir — Ihr fliehet nach vier Seiten.

99. Erschlöss Euch Gott die Augen, würdet dieses
Ihr klar ersehen, wie Ihr Taglicht sehet!
100 So haltet fest an mir auf dieser Welt hier,
Wer sich von mir da trennt, ach! wohin geht er!
101. Der Weg ist da die Seel, die von dem Weg weicht —
Geschäh's doch nicht — ihr Abfall wird sich zeigen!
102. Du suche Deinen Gott nur im Propheten,
Denk' ihn nur ja nicht als von Gott gesondert!
103. Und halt an Jenem gut, der Gott gefunden
Und fandst Du Jenen, sag nicht: wo ist Gott nun?
104. Von ihm ist Gott gesondert nicht — schau auf doch! —
Er bringt ja immer Deinen guten Stern Dir!
105. Wer zweifach sieht, was eines ist, der schielet —
Hör' mal sein Wort, es ist gemachtes Zeug nur;
106 Doch mein Wort, Bruder, also wie es da ist,
Wird fassen, wer da Gott vom Herzen liebet.
107. Vor dem der Himmel und die Erde Ein's sind,
Dess' Inn-und-Aussen ist des Herren Räthsel! —
108 Der Züge hundert dienen einem Worte,
Mit mehren Worten kömmt es zum Gesichte.
109. Was da ist, stirbt dahin, und nur die Seel bleibt
In jener Welt als Diener mit dem Herren! —
110. Der Diener und der Herr sind zwei nicht, Eines. —
In jenem Haus sind Fürst und Knecht dasselbe. —
111. Erfüllt von Gottes Licht sind ihre Seelen
Und — hast Du Augen — halte sie für zwei nicht.
112. In irdscher Form erscheinen sie als zwei wol,
Ihr Wesen schau, so siehst Du dass sie Eins sind.
113. Wer Hauser ansieht, sieht verschied'nes Licht auch;
Sieh Niemand an, sieh nach dem Licht das eins ist. —
114. Der Kluge kennt auch Häuser-Licht als eines,
Wo er zu sehen braucht, da steckt er Licht an.
115. Er kehrt nicht um von seinem Wort — zu straucheln:
Er festigt sich so wie der Fels im Berge;
116. Und sagt das Volk: „der Weg ist nicht der wahre,“
„Du suche gut — find' auf den Pfad der Wahrheit!“
117. So bietet er das Ohr nicht solcher Rede,
Da Gottes Licht sein Auge klar gesehen.
118. Sieh' seine Worte, frag' um sie, denk' nimmer:
„'s ist alles falsch!“ o glaube so doch nimmer.
118. Das Wort, es steht dem zu, dess' Augen offen:
Was der da sagt von Gott sind seine Worte.
120. Der Menschen, die so worden, giebt es wenig,
Und ihr gesammtes Thun, es ist ein Räthsel.
121 Befrage sie um Gottes Räthsel, Schönster,
Es ist sehr gross, betracht' es nicht als winzig! —

122. Der Herr sprach in der Zeit zu Mussa: „Her da!“
„Ist's also, dass man heimsucht seine Freunde?“
123. „Es kam schon Gross und Klein Mich zu besuchen“
„Wie ist's dass Du noch niemals bei mir anfrugst?“
124. Und Mussa sprach: „Behüte! — Du und derlei!“
„Wie käme man zu Dir dem Schöpfer hin wol?“
125. Der Herr drauf: „Her da! kamst Du nicht im Nu her?“
Das, was ich sage, nahmst du nicht in Achtung?“
126. Und Mussa: „Dies Geheimniss fass' ich nimmer!“
„Der Sinn hier Deines Rathsels ist zu hoch mir!“
127. Der Herr nun: „Herda? Ja der ist mein Heil'ger!
„Auf Erden ziehend her da als mein Narre!“
128. „Wie ist's dass Du nicht einmal ihn besuchtest?“
„„Wie geht's Dir?“ sagend sein Befinden frugest?“
129. Und leichter, als zu Herda, kömmst Du her da.
Halt' Mich für anders nicht als meinen Heil'gen!
130. Wer ihn da sahe, der hat mich gesehen,
Wer nach ihm früge, hat nach Mir gefraget!
131. In ihm erkennt Mich und ihn in Mir nur!
Erfraget Mich bei ihm und ihn bei Mir dann
132 Er ist der Leib, die Seel' bin Ich, dass wisset!
Der Blüte seines Busens bin ich Sonne.
133. Wir zwei sind Eins, betrachtet nicht als zwei Uns.
An ihn gehalten! Er wird Euch belohnen!
134. So ihn wer von Mir sondert, der ist schlechthin
Mein Feind, — den bett' im Schutte seines Hauses.
135. Die Welt erschuf' Ich nur um seiner willen;
Um seiner, Meines Heil'gen willen Adam,
136. Auf dass er zeuge Menschen sonder Zählung,
Auf dass sich Weiblein mit den Männlein paaren.
137. So dass Mir traute Diener draus erstehen,
Die Mir gehorchend seien Meine Arme.
138. Es mögen Jene, was Ich bin, erkennen;
Und wer sie liebt, den will ich machtig lieben.
139. Erkennt in Meinen Trauten Mein Geheimnis,
Und was Mein Freund Euch sagt, Ihr habt's zu üben,
140. Ich mög' Euch Alle lieben. ihm zuliebe.
Drum öffnet Eurer Alle Eure Augen!
141. Seht auf ihn, schaut nach keinem andern Antlitz,
Es klär' sich Euer Aug an seinem Lichte.
142. Er ist — erfasst es wol — Mein Welt-Erbarmen,
Nehmt seinen Saum und findet Mich durch ihn,
143. Auf dass der Freund Euch bringe in den Garten,
Und brech' den Hals der bösen Lust, die Bahn bricht;
144. Dass er Euch Allen überbrück' die Hölle,
Euch lab' im Paradies mit jenem Labtrank;

145. Mit Huri mögt' Ihr trinken dort vom Weine,
Wo Ihr an Keinem Leides sollt gewahren.
146. Vom Weine, welchen man Thuhur benennet —
Denn also nennt der Herr in seinem Buch ihn.
147. Und Alles ist gerecht, das Weh' es fehlt dort
Und was Ihr wünschen mögt ist dort in Fulle.
148. Genuss, Getränk ist immer da, das wisset.
Strebt hin! darin erkennt das Ziel des Fluges.
149. Ihr gebt dies Leben d'ran. — Den Gottes-Garten
Erlanget Ihr, Ihr schauet da den Herren!
150. Erkorne schauen dort das All der Dinge,
Doch echt und recht und heut, kein „morgen kümmert".
151 So strebe du auch hier dem Paradies zu!
Von Paradieses wegen gieb' die Welt auf! —
152. Darin nur fanden es die Eingeweihten,
In ird'scher Nacht erschauten klar den Tag sie.
153. Sie sah'n im Dunkel selbst der Wahrheit Helle,
Sie fanden unter Diven ihre Huri,
154. Umringt von Leugnern fanden sie den Glauben,
Dem Selbst entstarben sie und wurden Gottes!
155. Als Tropfen flossen sie in jenes Meer ein —
Sie gaben sich dem Ocean zu eigen!
156. Du sage ihnen „Tropfen" nimmer, „Meer" sag'!
An ihnen halte! Lass von allem Andern! —

Proben neuerer gelehrter Dichtkunst der Araber.

Mitgetheilt von

Dr. G. Rosen.

V. Vom Mufti Ḥasan Selîm, Lösung des Bd. XIV, S. 697 ff. mitgetheilten Luġz des Imam Aʿsad Efendi.

تبدّى مائسًا كالغصن لينا   غزالٌ من لواحظه سُبينا
بقدٍّ منه قدّ نحيل جسمى   ومبسمه الشهىّ به حَيينا
لطرّة وجهه الوضّاح فانظر   هلالَ الحسن لاح به مبينا
فيا لله من ظبيٍ أغنّ   فُتنتُ به وهمتُ به شجونا
غزال قد غزا قلبى المعنّى   فقلبى عنده أمسى رهينا

رَوَى خبرَ الشِفا لابْنِ مَعينٍ　　بِرَشْفِ زُلالِ منهلهِ رَوِينا
بِروحى مَنْ هَواهُ صار عقلى　　وفنّى والجنونُ غدًا فنونا
فجوهرُ ثغرِه المِسْكِىّ يحكى　　لعقدِ نظامِ تاجِ الكاملينا
هو الحِبْرُ الملاذُ وحيدُ دهرٍ　　وأَسْعَدُ عصره دنيا ودينا
تكرّم بالجواب على مُحبٍّ　　بشعرٍ دُونَهُ الشِعْرَى يقينا
ونيّلَه بلغزٍ كسبِ فكرٍ　　تحصّن فهمُه حِصْنًا حصينا
ونحمَده تعالى اذ فتحنا　　لمُغْلَقِ رمزِه فتحًا مبينا
فأوّلُ سورة الاخلاص فيه　　جوابُ اللغزِ أضحى مستبينا
ثُنَائِى اللفظ قلْ رسمًا ونطقًا　　حوى الكلماتِ إنْ فقدَ السكونا
مع التحريف امّا مع سكون　　فأصْلٌ فيه أَمْرانِ حَظِينا
فقل بالكسر امرٌ من اقيلوا　　وقل بالضمّ امرُ القائلينا
دِلاً الوجهين تَمَّ به كلامٌ　　مفيدٌ للخطاب اذا دُعينا
وصدر منه ضُمَّ لدى تجَزٍّ　　بمعنى ضَعْ وخُطَّ الخيرفينا
وقى بالكسر أقْرِمْ جَا وكلٌّ　　كلامٌ فى لسانِ الأعجمينا
وامرٌ للوقاية وهْو قولٌ　　يُفيدُ لدى لنُحاة الماهرينا
وعجزٌ منه وهْو اللامُ حرفٌ　　تجُرُّ كما لبيتِ اللهِ جينا
ومع كسرٍ وضمّ جاء فعلا　　لأمرٍ ولايةٍ لى ذا الامينا
وكلٌّ منه صدرٌ ثم عجزٌ　　كلامٌ مفهمٌ فيه وُقينا
كقولك قُوا نفوسًا ثمّ اهلاً　　من النيران وُقِيتَ المنونا
بضمّ صدرِه والعجزُ منه　　أُحادِى نطقُه للناطقينا

ويرسم في كتابته ثلاثا بضمّ الواو مع ألف تلينا

كذاك أحادىٌّ بالكسر كلٌّ ثنائى عند بعض الكاتبينا

وما عمّيت عن أسماء قوم نعم منها بقول المعربينا

فذلك ضمائرٌ كلمٌ يقينا فواعل فعل أمرٍ قد خفينا

فعدّ كما أفدت تجد تماما كليمات بذلك ظاهرينا

بتفريق وتركيب وتربو اذا أجلى الذكىُّ بها عيونا

بذا كشف الغطا عن رمز لغز وبان لديك ما أضحى كمينا

فهاك جواب سؤلك يا ملاذى يحنّ للثم ايديكم حنينا

وهذا ما به قد لاح فكرى أتاح به إله العالمينا

فإن يك ما قصدت بها ونعمت وإن يك غيره فبه دفينا

وغضّ الطرف عن خلل دانا على سفر غدونا مزمعينا

وظنّى فيكم حسنٌ وودّى سليمٌ يا امام الافضلينا

فزوّدنا بأدعية حسان ففيها قد غدونا راغبينا

ودم واسلم ومنّ وجد وأنعم فلا زلتم علينا منعمينا

مدى الأزمان ما حسن الدجانى لقد أهداك منظوما ثمينا

Sanft wie ein Zweig sich wiegend erschien eine Gazelle, deren Augen mich zu Gefangenen machten.

Ihre Gestalt spaltete meinen abgezehrten Leib durch und durch[1], aber ihr reizend lachelnder Mund brachte mich wieder zum Leben.

O schau das Stirngelock ihres hellleuchtenden Angesichtes: da scheint der Mond der Schönheit in vollem Glanze.

---

1) Wortspiel mit قُدّ, taille, und قَدّ, tailler en longueur.

Gottes Wunder über die schnarrende[2] Hindin, die mich bezauberte und zu kummervollem Umherschweifen zwang!

Sie bekriegte mein gebeugtes Herz, und so wurde es von ihr abhängig.

Aber sie lehrte mich auch „die Heilung“ eines „Ibn Ma'in“ kennen, dessen begierig geschlürfter krystallheller Labetrunk meinen Durst stillte[3].

Mein Leben gäbe ich hin für sie, deren Liebe bei mir Verstand und Wissenschaft ersetzt hat und um derentwillen ich vielgestaltigem Wahnsinn verfallen bin.

Das Kleinod ihrer moschusduftenden Zahnreihe gleicht einer Dichtungsperlenschnur des Diademträgers der Vollkommenen[4],

Des Gelehrten zu dem Alles seine Zuflucht nimmt, eines Phönix seiner Zeit, des im Weltlichen und Geistlichen am höchsten begabten Mannes dieses Jahrhunderts.

Er hatte die Güte, einem Freunde[5] in einem Gedichte zu antworten, welches offenbar hoch über dem Sirius steht,

Und gab ihm zum Anhang ein Räthsel, eine Errungenschaft tiefen Nachdenkens, dessen Verständniss sich hinter festem Bollwerk birgt

Ich preise den Höchsten, dass ich nun das wohlverschlossene Räthselgeheimniss deutlich erschlossen habe[6].

Also: im ersten Worte der Sure des reinen Bekenntnisses[7] liegt klärlich die Lösung des Räthsels.

قل ist in Schrift und Aussprache zweibuchstabig: verliert es das Sukûn (des zweiten Consonanten), so enthält es die angegebenen Wörter

----

2) أغنّ eig. schnarrende Nasentöne von sich gebend, von Gazellen im eigentlichen Sinne und daher stehendes Beiwort derselben, s. Caabi ben-Sohair Carmen, v. 2: im uneigentlichen Sinne als Aeusserung des Stolzes, der Coquetterie, des دلال, häufiges Beiwort männlicher und weiblicher Schönheiten, z. B. Ibn Challikan ed. Wüstenf. Nr. ۸۳, S. ۶۹, Z. 2. Makkari, I, ۸۳۰, 2 v. u.

3) Das Werk auf welches hier amphibolisch angespielt wird, heisst كتاب الشفا في تعريف حقوق المصطفى und rührt von dem Kâdi Ajad her, H. Ch. Nr. ۷۵۶۰, Casiri, II, S. 152. Ibn Ma'in ist ein bekannter Râwi, Ueberlieferer, und der Dichter scheint ihn nur desswegen zum Urheber jenes Werkes gemacht zu haben, weil Ibn Ma'in, wörtlich: Sohn lauteren Quellwassers, in erotischer Bildersprache: Feuchtigkeit auf den Lippen der Geliebten, zu der „Heilung“, nämlich der Liebessehnsucht gut passte.

4) Dieser Vers enthält den Machlaṣ, d. h. den Uebergang zu dem eigentlichen Gegenstande des Gedichtes.

5) D. h. mir, dem Verfasser dieser Verse. Diese Anwendung des unbestimmten Nomens für eine bestimmte Person erklärt man durch Auslassung eines persönlichen Pronomens mit dem من التجريد, wie hier على محبّ statt على محبّ منّي; s. Mehren's Rhetorik, S. 112.

6) Anspielung auf Sur. 48, 1.

7) d. i. die 112. Sure welche beginnt: قل هو الله احد

In Verbindung mit Lautveränderung[8]: mit Sukûn ist es die Grundform, in welcher zwei Imperative enthalten sind. Glücklich getroffen!

Ḳil mit Kesr nämlich ist Imperativ von aḳilû[9], ḳul mit Damm der Imperativ von ḳaul.

Beide Formen bilden einen vollständigen Satz zum Ausdruck einer Anrede in der uns mit Zuruf etwas geheissen wird.

Der Anlaut (ḳ) mit Damm ausgesprochen bedeutet, wenn er abgetrennt wird, „lege" und „setze" das Gute unter uns[10],

Ḳy mit Kesr aber heisst „zerhacke"; beides sind vollständige Sätze in der Sprache der Nicht-Araber.

Letzteres ist auch Imperativ von waḳâ, „er hat bewahrt", nach den kundigsten Grammatikern ein Wort mit vollständig abschliessendem Sinn.

Der Auslaut aber, nämlich das l, ist eine den Genitiv regierende Partikel (Präposition), z. B. li-beiti llâhi ginâ, „zum Hause Gottes sind wir gekommen".

Mit Kesr und Damm hingegen ist es ein Verbum zum Ausdrucke des Imperativs von walâ „er hat sich angeschlossen": li da l-amina, „schliesse dich (o Weib) diesem Zuverlässigen an!"

Beides, sowohl Anlaut als Auslaut, sind Sätze die einen ordentlichen Sinn geben (— hierdurch bin ich vor Tadel bewahrt[11] —).

Wie wenn man, o Du der Du von dem Tode bewahrt bleiben mögest[12], sagt: „Wahrt euch selbst und die Eurigen vor dem Höllenfeuer!"

Mit Damm erscheinen Anlaut und Auslaut in der Aussprache einbuchstabig[13], Geschrieben aber werden beide mit drei Buchstaben, mit Damm des Wâw und weichem Elif[14].

---

8) Es ist dies nichts als die Wiederholung der Frage, positiv ausgedrückt: das Wie, worauf es allein ankommt, verschweigt der Verfasser und zwar, wie das Folgende beweist, weil ihm der Sinn des Räthsels nur unvollkommen klar geworden.

9) Der Verf. will sagen, die erste Form قَلَّ يَقِيلُ قَيْلًا, von welcher قِلْ der Imperativ ist, habe dieselbe Bedeutung wie die gebräuchliche vierte: irritum fecit.

10) Das türkische ḳo, Imperativ von ḳomaḳ, legen, setzen. In dieser unwesentlichen Bemerkung geht die Lösung über die Aufgabe hinaus. Die Worte الْخَيْرَ فِينَا sind nur des Reimes wegen hinzugefügt.

11) Der Verf. häuft in diesem und dem folgenden Verse Beispiele von dem Worte وقى. Durch diesen ersten parenthetischen Satz scheint er sagen zu wollen, dass die gegebene Lösung des Räthsels ihn vor dem Vorwurfe sicherstelle, der Aufgabe nicht gewachsen gewesen zu sein. Um [illegible] ist in der Übersetzung „vor Tadel" hinzugefügt.

12) Dieser ganze optative Satz [illegible] der Anrede.

13) Aber in ḳû, قُوهْ, wie in dem [illegible] hört der Araber zwei Consonanten. Vgl. Note 12 u. 15 zu Nr IV, Ztschr. Bd. 14, S. 70[illegible].

14) Ungenaue und übel gewählte Bezeichnung des im Damm ruhenden Wâw und des völlig lautlosen [illegible] orthographischen Schluss-Elif.

Ebenso sind mit Kesr beide einbuchstabig, in der Schrift aber nach Einigen zweibuchstabig[15]. —

Was ferner Deine Räthselaufgabe über gewisse Personennamen betrifft: ja, es giebt deren (hier) nach dem Ausspruche der analysirenden Syntaktiker,

Und das sind offenbar persönliche Fürwörter, (in den Imperativen selbst) verborgen liegende Imperativ-Subjecte.

Rechne nur nach, so wirst du finden dass hierdurch die Zahl der Wörter, wie Du sie angegeben, vollständig herauskommt[16])

Durch Trennung und Zusammensetzung; ja sie wächst noch, wenn ein Mann von feinem Verstande sie scharf ins Auge fasst. —

Hiermit ist der Schleier von dem geheimnissvollen Räthsel hinweggezogen, und klar steht vor Dir was verborgen war.

Da hast Du, zu dem ich meine Zuflucht nehme, die Lösung Deiner Aufgabe; sie sehnt sich innig, Dir die Hände zu küssen.

Dies ist es, was mein Nachdenken an's Licht gebracht, was der Herr der Geschöpfe mir eingegeben hat.

Ist es das was Du im Sinne hattest, — nun schön[17]! Ist es das nicht, so bin ich hierdurch wenigstens (vor Tadel) sicher gestellt[18].

---

15) Nämlich ذَهْ und تَهْ statt ذِ und تِ. „Nach Einigen" d. h. nach denen, welche diese Pausalformen auch in fortlaufender Rede setzen.

16) Ein starker Vulgarismus: das Participium ضاحرين im männlichen Plural statt des weiblichen ضاحرات.

17) Sollte heissen فبها ونعمت; der Verszwang hat auch hier der Grammatik Gewalt angethan. Ueber die Redensart فبها ونعمتْ s. *Freytag*, Arabb. provv. I, 103, prov. 305, wo unrichtig ونَعِمَتْ steht. In der Erklärung muss es statt ونعمت خصلة heissen ونعمت الخصلة, vollständig ونعمت الخصلة هى (so nach Reiske's Abschrift vom Leydener Codex des Meidâni), und die Worte إن فعلت كذا الخ sind zu übersetzen: Si hoc illud facis, firmum manubrium prehendisti, et egregia est agendi ratio quae illud prehendit. الوثقة ist = العروة الوثقى (vgl. Sur. 2, 257), und „die feste Handhabe" ein bildlicher Ausdruck für das was Sicherheit und glücklichen Erfolg verbürgt. Der türkische Kâmûs unter نعم: „Zur Erklärung folgenden Ausspruches des Propheten: من توضّأ للجمعة فبها ونعمت sagt Ibn al-Aṯir: „Es ist zu ergänzen ونعمت الفعلة او الخصلة هى: das مخصوص بالمدح (de Sacy, Gr. ar. II. §. 372 und §. 375 Anm. 1) ist ausgelassen. Das ب in فبها aber hängt von einem im Sinne behaltenen Verbum ab, so viel als: فبهذه الخصلة او الفعلة

Ueber Unvollkommenheiten aber drücke ein Auge zu; ich beabsichtige eben eine Reise anzutreten[19])

Ich denke von Dir das Beste, Du Reihenführer der Ausgezeichnetsten, und bin Dein aufrichtigster Freund.

Darum gieb mir freundschaftliche Fürbitten mit zum Geleite; nach ihnen steht mein Verlangen.

Lebe lange und wohlbehalten; bleibe gütig, freigebig und huldreich; höre nicht auf, mir Huld zu erzeigen

Bis an's Ende der Zeit, so lange Ḥasan ed-Degânî Dir werthvolle Verse darbringt[20]).

Die Cordovaner 'Arîb ibn Sa'd der Secretär und Rabî' ibn Zeid der Bischof.

Ein Beitrag zur Literaturgeschichte Spaniens im X. Jahrhundert.

Von

Prof. R. Dozy in Leyden.

In der Zeitschrift für Mathematik und Physik (XI, 3. S. 235—243) hat neulich Hr. Dr. *Steinschneider*, unter dem Titel: „Harib, Sohn des Zeid, und Garib, Sohn des Said; zur Geschichte der Wissenschaften im X. Jahrhundert,“ einen Aufsatz abdrucken lassen, der in mehr als einer Hinsicht eine nähere Besprechung verdient und erfordert, denn es handelt sich um zwei in der spanisch-arabischen Literaturgeschichte wichtige Persönlichkeiten, und Dr *Steinschneider*

ينال العمل." Im Allgemeinen drückt dieses oft auch einzeln als Nachsatz eines conditionellen Vordersatzes stehende فبها nicht mehr aus als فبها حصل المراد und dient in allen Fällen zur Ausfüllung der von de Sacy, Gr. ar. II, §. 836 besprochenen Ellipse; ein Supercommentar zu Baiḍâwî, I. S. ٣٥١ Z. 4 in der Leipziger Rathshandschrift CIV, Bl. 108 r., Z. 15 u. 16, sagt: وقوله ان قبلتم ما فبها اى فبها كما هو المشهور فى التقدير فى أمثاله وقد يقدّر تجوّزتم بقرينة المقام. Es entspricht also unserem: so ist's) *gut! bon!* Fl.

18) Vgl. Anm. 11. Auch hier ist ein Accusativ wie أَلْذَمّ, أَلْلُؤْم zu ergänzen.

19) Und doch war dem Verf. jahrelange Frist gestattet.

20) Das Eigenlob ist hier um so weniger am Platze, da der Verf. selbst sein Werk der Art findet, dass er es des Meisters Hände küssen lassen will, statt von ihm die bedingungsweise versprochene „Uebergabe des Bogens“ zu verlangen. — Auf die Frage über دعوى fehlt die Antwort ganz

selbst ist der Meinung, dass mit seinen Mittheilungen die Nachforschung nicht abgeschlossen, sondern vielmehr angeregt werden soll. Aus zwei Gründen fühle ich mich veranlasst, meine Ansicht mitzutheilen: erstens weil Dr. *Steinschneider* einem von mir herausgegebenen Historiker, zwar nicht seinen guten, aber doch seinen wahren Namen rauben will; zweitens, weil ich glaube über die von ihm behandelte Frage einiges Licht verbreiten zu können.

In meiner Ausgabe des al-Bajân al-muġrib habe ich aus einer Gothaer HS., welche einen falschen Titel hat, die zwei Drittheile abdrucken lassen, welche über die Geschichte Spaniens und Afrika's vom Jahre 290 bis 320 d. H. handeln, und in der Einleitung habe ich dieses Werk dem 'Arîb ibn-Sa'd aus Cordova, einem Secretäre Hacam's II, zugeschrieben. So viel ich weiss, ist meine Beweisführung von keinem Gelehrten widerlegt worden, und zu den von mir vor fünfzehn Jahren gegebenen Beweisen kann ich jetzt noch diesen hinzufügen, dass die Stelle, welche Makkarî (II, S. 93, Z. 2 der Leidner Ausg.) aus 'Arîb ibn-Sa'd anführt, sich in der Gothaer HS. findet (I. S. 162 meiner Ausg.). Ausser dem kann man noch aus Makkarî (der 'Arîb und dessen Geschichtswerk auch I, S. 661, Z. 3 erwähnt) ersehen, dass 'Arîb als einer der grössten und berühmtesten Geschichtsschreiber betrachtet wurde, denn in einem Lobgedichte heisst es (I, 643, Z. 3): „Wenn er Geschichte schreibt, so sage ich: er ist 'Arîb."

Auch Dr. *Steinschneider* ist der Ansicht, dass meine Conjecturen „schon an sich sehr wahrscheinlich" seien, und meint, dass sie, nach seinen Untersuchungen, „nunmehr als evident bezeichnet werden können." Die Namensform scheint ihm aber nicht so gesichert, wie ich angenommen habe, und er sagt hierüber folgendes:

„Wenn *Dozy* den Namen Garîb, der in allen von ihm und uns angeführten Quellen bedeutend vorwiegt, geradezu verwirft, und 'Arib vorzieht, selbst ohne das lateinische Harib mit in die Wagschale legen zu können, so giebt bei ihm den Ausschlag eine Stelle eines Historikers des V. Jahrhunderts der H., Ibn-Schebâṭ, welcher den Namen vocalisirt, und hinzusetzt: „das ist bekannt", nach *Dozy's* wohl richtiger Ausfassung: „es ist ein bekannter Name". Allein bei Ibn-Schebâṭ selbst heisst der Name sonst Garib, und die Vocalisation passt für beide Formen; es ist also ebenso möglich, und nach allen andern Umständen sogar wahrscheinlich, dass an den äusserst wenigen Stellen, zu welchen auch der Text des lateinischen Uebersetzers gerechnet werden kann (wenn man nicht etwa vor Harib noch ein G ausgefallen denkt), der diakritische Punkt des Buchstaben Gain ausgefallen sei. Dafür spricht, soweit ich es übersehen kann, die Frequenz des Namens. Ich habe in den mir eben zugänglichen arabischen Namensverzeichnissen nirgends 'Arîb gefunden, Freytag's kleines Lexicon hat nicht einmal diese Wortform". Hierauf giebt Dr. *Steinschneider* einige Beispiele des Namens Garîb, welche als überflussig bezeichnet werden können, da es Niemandem einfallen wird, die Existenz dieses Namens zu leugnen.

Die vorgebrachten Argumente sind nicht schwer zu widerlegen. „Das lateinische Harib" lasse ich auch jetzt, aus nachher anzuführenden Gründen, ganz ausser Frage; allein Dr. *St.* hatte bemerken sollen, dass Ibn-Schebât nicht

bloss die Vocale des Namens angiebt, sondern die Buchstaben selbst, denn er sagt (in meiner Einleitung S. 40): عريب بفتح العين وكسر الراء المهملتين وهو مشهور, d. h. 'Ain und Râ beide ohne diakritischen Punkt, also 'Ain und Râ, nicht Gain und Zâ. Dr. *St.* hat demnach das Wort المهملتين, entweder übersehn, oder, weil sich dies bei einem nur aus acht Worten bestehenden Text kaum denken lässt, nicht verstanden; sonst hätte er gesehen, dass, wenn ich Arib, und nicht Garib, schreibe, ich dafür das ausdrückliche und wichtige Zeugniss eines moslimischen Philologen habe. Aber, sagt Dr. *St.*, „Freytag's kleines Lexicon hat nicht einmal diese Wortform". Es sieht freilich etwas komisch aus, wenn man Freytag's Lexicon, und sogar das kleine, welches doch gewöhnlich nur von Anfängern benutzt wird, anführt, um daraus die Existenz oder Nichtexistenz eines Eigennamens zu beweisen oder zu verneinen, denn Freytag hat bekanntlich sehr selten Eigennamen verzeichnet, und es giebt deren mehrere die als Appellativa nicht im Lexicon stehen. Zufälligerweise ist aber das Wort arib auch ein Appellativ, und wenn Dr. *St.* einmal nicht mehr den kleinen, sondern den grossen Freytag benutzen wird, wird er es darin finden. Ueberdem aber hat er, wie er sagt, in den ihm eben zugänglichen arabischen Namensverzeichnissen nirgends Arib angetroffen. Am allerersten hätte er doch den Kâmûs aufschlagen sollen, und alsdann hätte er gleich unter عرب gefunden: وعَرِيبٌ كغَرِيبٍ رَجُلٌ womit jeder Zweifel über die Existenz des Wortes 'Arib als Manneseigenname gehoben ist. Auch in Namensverzeichnissen hätte er Beispiele genug finden können. Ibn-Doreid (Kitâb al-ischtikâk, S. 306 ed. Wüstenfeld) nennt einen Himjarischen Stamm, welcher Benu-'Arib hiess, und wagt einige Vermuthungen über den Ursprung des Namens. Noch jetzt giebt es in Afrika einen Stamm, der 'Arib heisst (s. *Barth's* Reisen, an versch. Stellen). An einer anderen Stelle (S. 308) nennt Ibn-Doreid einen Mann, der 'Arîb hiess. In Wüstenfeld's Register zu den geneal. Tabellen (S. 86) tragen drei Personen diesen Namen. Dsahabi, in seinem Moschtabih, wovon Dr. *Steinschneider* die Berliner HS. (die mit عبدان anfängt) hätte benutzen können, zählt unter dem Artikel عُرَيب nicht weniger als zwölf Traditionarier auf, die so heissen, oder in deren Namen ein 'Arib vorkommt: die darauf folgenden Garib sind nur drei an der Zahl, womit ich aber gar nicht sagen will, dass auch dieser Name nicht äusserst häufig sei[1].

Hiermit werden hoffentlich die Zweifel Dr. *Steinschneider's* wol stichhaltig widerlegt sein: aber der Name des zweiten im Artikel des Dsahabi ange-

---

1) Im Kitâb al-agânı kommt ein Artikel über eine Sängerin vor, deren Name von *Aumer* (Die arab. HSS. der Bibl. in München, S. 198, 203) 'Arib oder (S. 200) Garib ausgesprochen wird. Diess soll 'Oreib heissen, denn Dsahabi sagt: وبالضمّ عُرَيب مغنّية المتوكّل لها أخبار.

führten Traditionariers giebt mir noch zu einigen vielleicht nicht unwichtigen Bemerkungen Anlass, denn dadurch wird nicht nur das 'Arîb, von dem auch das darauf folgende Ibn-Sa'd (und nicht Ibn-Sa'îd wie Andere haben und auch Dr. *Steinschneider* schreibt) gesichert, und überdies finden wir darin, meine ich, den Grund, warum unser Historiker den Namen 'Arib ibn-Sa'd erhalten hat. Einige Bemerkungen über die Namen der zum Islâm übergetretenen spanischen Christen muss ich jedoch vorausschicken.

Wenn ein Christ die mohammedanische Religion annahm, so vertauschte er selbstverständlich seinen christlichen mit einem mohammedanischen Namen. Dies war aber nicht genug, denn wenn z. B. mehrere Neubekehrten bloss 'Abdallâh benannt worden waren, so hätte man sie von einander nicht unterscheiden können. Deshalb bekamen sie nicht bloss einen Namen wie 'Abdallâh, sondern ein mit dem Worte Ibn zusammengesetzter wurde hinzugefügt. Der Renegat hiess also z. B. 'Abdallâh ibn-'Omar; aber dies deutete nicht an, dass sein Vater wirklich 'Omar hiess, denn dieser führte natürlich einen christlichen Namen; es war, wenn ich mich so ausdrücken darf, eine rein conventionelle Bezeichnung. Nun wurden aber diese Namen in der Regel nicht aufs Geradewohl gewählt, sondern man gab dem Renegaten den Namen einer bekannten Person aus früheren Zeit. So war z. B. der berühmte Theolog Bakî ibn-Machlad ibn-Jezîd (im dritten Jahrh. d. H.) von christlicher Abkunft, wie schon daraus hervorgeht, dass er kein gentilicium hatte (er wird blos al-Korṭobî genannt), und wie das Zeugniss al-Choschanî's beweist. Bei diesem liest man nämlich (Geschichte der Kâdhis von Cordova, Oxforder HS. p. 340), dass Ahmed, der Sohn Bakî's, der Kâdhî von Cordova war, gestand: وِلَآؤُنا لامرأة من اهل جَيَّان, „wir sind maulâs einer Frau aus Jaen", d. h. mein Grossvater war ein Freigelassener einer Frau aus Jaen: — mithin war er der erste Muslim seiner Familie. Denn so sind diese Worte gewiss aufzufassen, weil die Genealogie nirgends weiter geht als: Machlad ibn-Jezîd[1]). Machlad war der dem Renegaten gegebene Name, und Ibn-Jezîd wurde nur, nach der oben angegebenen Regel, hinzufügt, um den Mann von anderen Personen, die auch Machlad hiessen, zu unterscheiden; wahrscheinlich aber wurde er so genannt nach Machlad ibn-Jezîd, dem bekannten Sohne des berühmten Jezîd ibn-al-Mohallab (vergl. Ibn-Challicân Fasc. X, S. 108 ed. Wüstenfeld). Am liebsten scheint man den Namen irgend eines frommen Traditionariers aus der älteren Zeit gewählt zu haben, so wie bei uns den Namen eines Heiligen. So findet man einen Literator, der den officiellen Namen Mohammed ibn-Maimûn führte, gewöhnlich aber Marcus genannt wurde[2]). Ohne Zweifel war er auch ein Renegat, denn er hatte kein gentilicium, und Marcus war sein christlicher Name. Als er zum Islâm übergetreten war, erhielt er den Namen Mohammed ibn-Maimûn, den mehrere Traditionarier führten, einer u. a., den

---

1) In Meursinge's Ausgabe des Buches Sojûti's De interpretibus Korani, no. 25, wird ibn-'Abdarrahmân hinzugefügt, aber dies ist ein Fehler und soll Abu-'Abdarrahmân heissen, wie bei allen andern Autoren steht.

2) S. meine Einleitung zum Bajân, S. 15.

Dsahabi erwähnt[1] und der im J. 167 d. H. gestorben war. Ebenso ist es unserem Geschichtsschreiber 'Arib gegangen. Dass dieser kein Araber, sondern ein Spanier war, habe ich schon früher vermuthet (Einleitung zum Bajân, S. 43. 44), und zwar aus zwei Gründen: erstens weil ihm nirgends ein gentilicium gegeben wird, zweitens weil er einer der Secretare der Chalifen war und diese ihre Secretare fast immer aus der Zahl ihrer Maulâs nahmen. Ich glaube jetzt noch einen Schritt weiter gehen und annehmen zu dürfen, dass unser Autor selbst (nicht etwa sein Vater oder Grossvater) zum Islâm übergetreten war. Dies schliesse ich daraus, dass er immer nur 'Arib ibn-Sa'd genannt wird, ein zweites Ibn kommt nie hinzu. Folglich ist das ibn-Sa'd bloss der conventionelle Zuname, und 'Arib's Vater hiess nicht Sa'd, sondern führte einen christlichen (uns unbekannten) Namen. Dass diese Ansicht die wahre ist, beweist uns die Stelle Dsahabi's im Moschtabih. Die zweite von ihm unter dem Artikel 'Arib genannte Person ist „'Arib ibn-Sa'd, der Traditionen von 'Omar [dem Chalifen] gehört hatte.“ Er fügt zwar hinzu, dass Andere diesen Mann Koreib nennen — وعريب بن سعد عن عمر ويقال كريب — aber dies thut nichts zur Sache; die allgemeine Ansicht war, dass er 'Arib hiess. Man sieht also, dass unser Autor, als er Moslim geworden war, wie andere Renegaten den Namen eines alten Traditionariers empfing, und dass andererseits die Orthographie seines Namens durch die Stelle Dsahabî's vollkommen gesichert ist.

Ausser seinem Geschichtswerke und einem im Escurial befindlichen Buche über „Entstehen des Foetus und Verhalten der Schwangern und Kinder,“ hat 'Arib ibn-Sa'd noch ein drittes Werk geschrieben, das Ibn-al-'Awwâm in seinem Werke über Agricultur benutzt hat. Mit Casiri hatte ich früher dieses letzte für ein Werk über Veterinarkunde gehalten. Dr *Steinschneider* bezweifelt dieses, und meint es sei vielmehr ein كتاب الأنواء, d. h. ein Kalender mit altem astronomischem, meteorologischem und agronomischem Zubehör. Hierin stimme ich ihm vollkommen bei, aber diese Ansicht kann mit weit mehr Sicherheit bestätigt werden als er gethan hat. Ueberhaupt hat sein Aufsatz nicht nur etwas Verwirrtes, sondern auch etwas Skizzenhaftes, und die nähere Begründung fehlt in manchen Fallen. Er sagt z. B.: „Banqueri [der Herausgeber des Ibn-al-'Awwâm] hat am Schlusse seiner Einleitung, leider ohne Stellennachweis, ein Verzeichniss der im Werke vorkommenden Autoren gegeben, welches stark reducirt wird, wenn man die Identität der mitunter sehr wenig abweichenden Namen erkennt, wie das schon aus *E. Meyer's* Rectificationen ersichtlich ist. Uns interessiren hier die drei auf S. 62 dicht hinter einander vorkommenden Namen: Azib ibn-Sa'id der Cordubenser, Garib ibn-Sa'id oder Sa'd und Garib ibn-Ma'in (offenbar ein Lesefehler für Sa'id [l. Sa'd], wie 'Azib für Garib [l. 'Arib]“. Dieses ist richtig: mit diesen drei Namen ist immer der nämliche Arib ibn-Sa'd gemeint, und statt عريب

---

1) Ṭabaḳât al-hoffâdh, Cl. V. nº. 56. ed Wüstenfeld.

بن معين in Banqueri's Ausgabe I, S. 654, hat die Leidner HS.[1]) wirklich عريب بن سعد (sic), also 'Arib ibn-Sa'd. Aber Dr. *Steinschneider* hat sich mit Banqueri's Verzeichnisse begnügt, ohne den Ibn-al-'Awwâm durchzugehen und die betreffenden Stellen zu notiren. Hatte er dieses gethan, so würde er Th. II, S. 430, diese Stelle gefunden haben ومن كتاب الانواء لعريب بن سعد القرطبي الكاتب (die Ausgabe hat wieder irrigerweise عزيب بن سعيد), und S. 434: وفي كتاب الانواء لعريب (l. لعريب): so auch S. 439 und 440. Dies rechtfertigt also Dr. *Steinschneider's* Ansicht, und ich glaube jetzt mit ihm, dass alle Citate Ibn-al'Awwâm's sich auf 'Arîb's Kalender, sein كتاب الانواء, beziehen. Dasjenige aber, was er nun weiter beweisen will, erfordert eine nähere und genaue Untersuchung. Er identificirt nämlich den Kalender 'Arib ibn-Sa'd's mit demjenigen, der uns in einer lateinischen Uebersetzung (von Gerard von Cremona, wie er meint) erhalten ist, und den *Libri* herausgegeben hat im Anhang des ersten Bandes seiner Histoire des sciences mathématiques en Italie, S. 393—464. Das in mannigfacher Hinsicht sehr merkwürdige Schriftchen führt den Titel: Liber anoe, d. h. كتاب الانواء, nach der magribinischen Aussprache Kitéb (oder Kitib, wie Alcalá hat) al-anwé, und beginnt: Liber) Harib filii Zeid episcopi: quem composuit Mustansir imperatori. Es ist im Jahre 961 verfasst und dem Chalifen von Cordova, al-Hacam II, al mustansir billâh, gewidmet.

Das erste was wir bei dieser Untersuchung vornehmen wollen, ist die Vergleichung der ziemlich zahlreichen von Ibn-al-'Awwâm angeführten Stellen mit dem lateinischen Buche. Dr. *Steinschneider* sagt, diese Vergleichung sei ihm nicht möglich gewesen; dass sie jedoch bei der Entscheidung der Frage ein Hauptmoment bildet, versteht sich von selbst. Vieles bei Ibn-al-'Awwâm ist zu emendiren, denn Banqueri's Angabe ist sehr fabelhaft.

Ibn-al-'Awwâm II, 430, erstes Citat unter September. Steht nicht im Liber anoe und ist im Widerspruch mit dem, was dieser unter October hat.

Ibid., zweites Citat unter October: قال عريب (²في صدره يبدى أكل نرجيليه (l. تُرجِيلة) ومخص (l. وفحص) البلوط وبعض جبال قرطبة بالحرث ولعشر يبقين منه يبدى اكل بنبانية (l. قنبانية) قرطبة بالزريعة وفيه يستحكم البرد وتتراضع (l. وتتواضع) ³)الغنم ويكثر اللبن

1 No. 346, im neuen Catalog III, S. 216. Diese HS. umfasst die 14 ersten Kapitel und einen Theil des 15. durch einen Schreibfehler steht in meiner Einleitung zum Bajân, S. 42, n. 1. 24 und 25).

2) Die Namen 'Arib und Sa'd werde ich immer so schreiben wie es sich gehört.

3 Diese Verbesserung wird durch das lateinische pariuntur (s. gleich nachher gesichert, bei Freytag fehlt diese Bedeutung von وضع VI. Vergl. تنتج VI im Glossar zu Edrisi und ebendas. p. 389.

ويجمع فيه بزر الرازيانج والانيسون وبزر البصل الى اخر ينيير. Das Liber anoe hat unter 2. Oct: „Et in ipso seminant illi de Curgello (l. Turgello[1]) et Campo Glaudium[2], et monte Cordube.“ Unter 20. Oct: „In ipso incipiunt illi qui sunt in campestribus Cordube et alii seminare communiter“. Und in den allgemeinen Bemerkungen: — — et figitur frigus — — et in eo pariuntur oves et multiplicatur lac — — et in ipso colligitur semen fenuculi et anisum, et semen lactuce, et seminantur cepe ex hoc mense usque ad finem mensis Januarii.“ In diesen Stellen kommen zwar die beiden Texte fast wörtlich überein, allein es ist zu bemerken, dass der von mir weggelassene Schluss des Citates bei Ibn-al-'Awwâm nicht im Liber anoe steht, und anderseits, dass dieses, zwischen den angeführten Worten, Vieles hat, was sich bei Ibn-al-'Awwâm nicht findet. Ferner erwähnt Ibn-al-'Awwâm das semen lactucae (الخسّ) aus 'Arîb unter September; die beiden Texte sind hier also im Widerspruch.

Ibid. 432 unter November: قال عريب فيه يقع الجليد وفيه تصان الشجر والخضر بالزبل لئلّا يحرقها الجليد ويصان ايضا الموز والاترج والياسمين فيه من الجليد والثلج وتجمع فيه الزعفران. Liber anoe: „Et in ipso cooperiuntur viridia, et citrus et musa, et sambacus, ut non noceat eis pruina. Et in ipso colliguntur flores croci.“ Kommt theilweise überein, aber nicht wörtlich, und der Unterschied ist nicht gering.

Ibid. 434 unter December: وفي كتاب الانواء لعريب يزرع فيه بزر الكراث ويخدم سنة ويقلع للاكل والثوم ينقل في اغشت ويزرع فيه الخشخاش الابيض. Liber anoe: „Et seminantur porri, et operantur per annum. Deinde permutantur in Augusto. Et in ipso seminatur papaver albus et eradicantur alliumar.“ Beide Texte stimmen zusammen, den Schluss ausgenommen.

Ibid. 438 unter März. Dieser ziemlich lange Passus (sechs Zeilen) steht nicht im Liber anoe.

Ibid 439, auch unter März: ومن كتاب الانواء لعريب يزرع فيه القطاني ويزرع فيه القمح والشعير إنْ تَوَقَّفَ الغيث فيما قبله وتغرس المقاني (المَقَاثي l.)[3] ويزرع القطن والعصفر والريحان والحبق والمردوش)[4].

---

1) Jetzt Trujillo. 2) Jetzt Campo de Calatrava.

3) Banqueri hat aus seinem المقانى nichts machen können. مقاثى, welches bei Freytag fehlt, bedeutet Gurken (wie قثّاء) und steht auch in diesem Sinne bei Bekri, p. 158, Z. 6 ed. de Slane. Uebrigens wird das Wort mit ت geschrieben, weil bekanntlich die Vulgärsprache häufig ت statt ث hat, und so liest man auch im Kalender des Jahres 1023 d. H. (HS. 26, p. 17) unter März: أوان زرع المقات.

4) Es ist dies das nämliche Wort, das Freytag unter der Form مَرْدَقُوش hat In Spanien sagte man aber und schon, wie aus unserer Stelle hervor-

Der Anfang und der Schluss dieser Stelle lauten ganz anders im Liber anoe; nur die Mitte stimmt überein, nämlich: „Et plantantur cucumeres. et seminantur cotun et crocus ortulani.“

Ibid., zweites Citat unter April. Diese lange Stelle steht nicht im Liber anoe, obschon es, wie die Natur der Sache es mit sich bringt, hier und da unter April die nämlichen Erscheinungen bespricht.

Ibid. 440, erstes Citat, unter April, stimmt nicht zu dem was das Liber anoe hat S. 420.

Ibid., zweites Citat, unter Mai: قال عريب في صورة (l. صَدْرِ) يبدى[1] اهل الساحل بالحصاد كمالقة وشذونة وفي عقبه يبدى بحصاد الشعير في قسانية (l. قنبانية) قرطبة على الامر الاعمّ. Das Liber anoe hat unter 5. Mai: „In ipso incipiunt illi qui sunt in maritimis Cordube et Malache et Suduna (l. Sudune) et Mursie, metere ordeum.“ und unter 25. Mai: „In ipso incipiunt secare ordeum in campestribus Cordube et aliis: secundum res comitatis“ (wahrscheinlich: secundum res communitatis على الامر الاعمّ). Beides stimmt gut überein.

Ibid. 441, unter Mai, nicht im Liber anoe.

Ibid. 490: وقال عريب بن سعد الكاتب القرطبي مدّة حمل الرمكة من علق فها الى يوم وضعها عشرة اشهر. Dies ist gerade im Widerspruch mit dem was das Liber anoe hat (unter 15. April): „Et spacium portationis earum ab hora conceptionis earum usque ad partum ipsarum est undecim menses“; eine Meinung, die Ibn-al-'Awwâm gleich vorher mitgetheilt hatte, aber aus andern Autoren. An einen Fehler in der lateinischen Uebersetzung lässt sich nicht denken, denn dasjenige, was das Liber anoe unter 15. April und 15. März hat, stimmt gerade zu den elf Monaten.

Ibid. 492: قال عريب بن سعد الكاتب القرطبي في يوم خمسة (خمسة عشر .l) من ابريل تطلق فحول الخيل على الرمك في المداين (المراعى .l) للنتاج[2] بعد تمام وضعها وفي يوم خمسة عشر من يونيه وهو

---

geht, im X. Jahrh. مَرْدَدُوش, wie auch Pedro de Alcalá (unter amoradux) hat und so spricht man jetzt noch in Marocco (Dombay, Gramm. ling. Mauro-Arab., p. 72; Marcel unter marjolaine). Das Spanische almoradux oder amoradux kommt also nicht direct von المردقوش, wie Engelmann hat (Gloss. des mots esp. dériv. de l'arabe, p. 57), sondern von المردوش.

1) „Im Anfang des Monates.“ Diese Verbesserung wird durch die Stelle p. 430, die ich oben mitgetheilt habe, vollkommen gesichert. Banqueri übersetzt: „Segun Azib en [su libro titulado] Simulacro.“!!

2) So ist hier und II. 438 zu lesen, nicht المروج, wie Banqueri vorschlägt. Vgl. den Kalender vom Jahre 1023 d. H. HS. 26, p. 25): بوادر طلوع الخيل

شهر العنصرة تعزل فحول الخيل عن الرمك وتبقى منفردة منها الى اخر وضعها وذلك في نصف ابريل ومن (وفى l.) يوم خمسة عشر من مارس ابتدا النتاج في المراعى[1] الى نصف ابريل. Liber anoe unter 15. April: „Et in ipso absolvuntur masculi equi super equas in maritimis ut concipiant post complementum partus earum." Unter 15. Juni: „In eo separantur emisarii equi ab equabus post complementum conceptionis earum, et complementum impregnationis earum, et remanent eque singulares ab emisariis utque ad horam partus earum Et illud est usque ad medietatem Aprilis." Und unter 15. Marz: „In ipso incipit partus equarum in maritimis usque ad medietatem Aprilis." Stimmt überein.

Die Vergleichung dieser Stellen fuhrt uns zu diesem Resultate, dass das Liber anoe zwar in vielen Punkten mit 'Arîb's Buche übereinstimmt, in anderen aber nicht, und selbst mit diesem in Widerspruch ist. Der Unterschied scheint mir beachtenswerther als die Uebereinstimmung, denn letztere lasst sich sehr leicht erklaren. Es gab in der arabischen Literatur eine Menge solcher Kitâb al-anwâ, Ḥâdji Khalfa (V, 53 fg) zahlt viele auf, und dass sein Verzeichniss bei weitem nicht vollstandig ist, geht schon hieraus hervor, dass er weder 'Arîb's Buch, noch das Liber Harib filii Zeid episcopi, noch überhaupt irgend ein spanisch-arabisches Kitâb al-anwâ erwahnt Diese Bücher nun hatten, wie es die Sache selbst mit sich brachte, viel mit einander gemein. Ibn-al-'Awwâm giebt aus andern Autoren manches was sich auch im Liber anoe findet. Im Kalender des J. 1033 d. H. (HS. 26) und in demjenigen den *Host* übersetzt hat[2], kommt vieles vor, was sich auch entweder bei Ibn-al-'Awwâm oder im Liber anoe findet, gerade wie in unsern Bauernkalendern oft die nämlichen Sachen mit den nämlichen Worten ausgedrückt werden. Besonders muss bei den beiden Autoren, um welche es sich handelt, die Uebereinkunft gross gewesen sein, weil sie in derselben Zeit und in derselben Stadt geschrieben haben, und hochstwahrscheinlich der Eine das Buch des Andern benutzte. Der Unterschied hingegen lässt sich nicht etwa durch Fehler oder Auslassungen des Uebersetzers erklaren: denn abgesehen davon, dass die Uebersetzung wortlich getreu zu sein scheint und gar nicht wie ein Auszug aussieht, so wird man sich durch die Vergleichung der abweichenden, von mir nur angezeigten Stellen leicht überzeugen, dass der Unterschied zu gross ist um sich auf diese Weise erklären zu lassen.

Ein zweiter Grund warum ich die beiden Kalender nicht für identisch halte, liegt in der Religionsverschiedenheit der beiden Autoren. Wir kennen

---

الى المرعى, und nachher: نوّة طلوع الحمل الى المرعى. Es ist möglich, dass der Uebersetzer des Liber anoe, der in maritimis giebt, auch في المراعى, und nicht في السواحل, vor sich hatte, denn Alcalá übersetzt estremadura mit مرعى und auch mit ساحل. Die besten Wiesen waren namlich nahe am Meer.

1) Banqueri, der wieder في الدين liest, hat dieses irrigerweise für überflüssig gehalten und dafür Punkte im Texte gesetzt.

2) Nachrichten von Marokos. S. 252 fgg.

die Denkart 'Arîb's in dieser Hinsicht aus seinem Geschichtswerke. Im Christenthum geboren, hasste er es, nach seinem Uebertritt zum Islâm, mit dem vollen Hasse eines Renegaten. Für den grossartigen Aufstand der andalusischen Spanier gegen die Araber hat er nicht nur gar keine Sympathie, sondern er verabscheut sie, und viele Umstände, z. B. die barbarische Freude, die er daran hat, als die Gebeine des als Christen gestorbenen 'Omar ibn-Hafṣun und die seines Sohnes aufgegraben und bei einem Thore Cordova's aufgehängt wurden (II, 209 fg.), zeigen ihn als einen nur allzu eifrigen Muslim. Das Liber anoe hingegen ist unzweifelbar von einem Christen und, wenn auch dem Ḥacam II gewidmet, für Christen geschrieben, denn kein einziger in der muslimischen Geschichte wichtiger oder für die Muslimen heiliger Tag ist angegeben, wie dies in den muhammedanischen Kalendern (z. B. in der HS. 26) geschieht; dagegen sind alle damals gefeierte christliche Heiligentage genau verzeichnet und dieses Verzeichniss ist sogar ein Hauptzweck des Kalenders (vgl. S. 400). Natürlich sind auch die Märtyrer, die unter 'Abdarraḥmân II, Mohammed und 'Abdarrahmân III getödtet sind, angegeben[1], was ein fanatischer Moslim, wie 'Arîb war, nie gethan haben würde. Und sollte ein solcher z. B. geschrieben haben, wie hier unter 25 Januar steht: „Dies apparitionis Christi in via Domasci Paulo apostulo, et dixit: Quare persequaris me, Saule? Et dixit ei: Qui est (l. es) Domine? Dixit ei: Jesus Nazarenus"? Aber es ist unnöthig, diesen Punkt noch weiter zu urgiren, man braucht das Schriftchen nur durchzublättern, um sich gleich zu überzeugen, dass es die Arbeit eines Christen ist.

Man könnte zwar einwenden, dass das Liber anoe im Jahre 961 (dem ersten Regierungsjahre al-Ḥacam's II) geschrieben ist, und dass möglicherweise 'Arib damals noch Christ war. Sehr wahrscheinlich würde dieser Einwand nicht sein, sondern gerade nur ein Nothbehelf; aber überdem kommt nun ein dritter Grund hinzu, nämlich die Verschiedenheit der Namen der Verfasser der beiden Kalender.

Das Liber anoe beginnt, wie früher gesagt worden ist, mit den Worten: Harib filii Zeid episcopi.[2]) Nun wäre freilich Harib (worauf ich nachher zurückkommen werde) eine ganz correcte Form für 'Arib, weil, wie Dr. *Steinschneider* richtig bemerkt, das lateinische H oft den Kehllaut des Buchstaben 'Ain ausdrückt; allein das filius Zeid ist das Arabische ابن زيد, wie z. B. aus einer Stelle bei Makkarî (II, 125), worauf auch Dr. *Steinschneider* Rück-

---

1) Beiläufig bemerke ich, dass unter 30. April, wo es heisst: „In ipso est festum sancti Perficii, et sepulcrum ejus est in civitate Corduba", zu lesen ist: sancti Perfecti. Die Geschichte dieses Priesters habe ich ausführlich erzählt in meiner Histoire des musulmans d'Espagne, II, p. 120 fgg.

2) Dr. *Steinschneider* vermuthet, das Wort Liber oder ein gleichbedeutendes vor Harib sei weggeblieben, weil der Abschreiber es mit Farbe oder Miniatur nachtragen wollte. Wenn dem so ist, so muss das Wort weggeblieben sein in der HS. woraus die Pariser, die einzige die wir kennen, abgeschrieben ist, nicht in dieser selbst, denn nach einer Mittheilung, die ich Herrn Defrémery verdanke, ist in dieser keine Lücke gelassen und fängt die Zeile gleich mit Harib (mit grossem H) an.

sicht nimmt, deutlich hervorgeht, denn man liest da: وامّا التنجيم فلابن زيد الاسقف القرطبى فيه تصانيف وكان مختصّا بالمستنصر بن الناصر المروانى وله الّف كتاب تفصيل الازمان ومصالح الابدان وفيه من ذكر منازل القمر وما يتعلّق بذلك ما يستحسن مقصده وتقريبه. Dieser Ibn-Zeid der Bischof ist offenbar der nämliche als der filius Zeid episcopus denn so ist das letzte Wort aufzufassen: der Mann selbst war Bischof, wie wir nachher beweisen werden, nicht sein Vater, wie Einige gemeint haben, und das von Makkarî erwähnte Buch ist das Liber anoe, worauf alles passt, was er von dem Buche Ibn-Zeid's sagt, und in dessen Titel das „rectificationes corporum" ganz dem مصالح الابدان entspricht. Aber was hat nun der Name Ibn-Zeid mit Ibn-Sa'd gemein? Offenbar gar nichts, und Dr. *Steinschneider* gesteht selbst: „Sa'id [l. Sa'd] ist in der That ein ganz anderer Name als Zeid, und eine Verwechslung dieser Beiden ist auf rein arabischem Boden weder in der Schrift, noch in der tönenden Sprache leicht möglich. Ich gestehe, dass mir zur Erklärung dieser Variante der passende Schlüssel fehlt." Der Schluss, den er aus dieser Namensverschiedenheit hätte ziehen sollen, liegt jedoch auf der Hand, denn es folgt daraus, dass seine luftig dahin geworfene Vermuthung jedes festen Grundes entbehrt. Er fügt aber hinzu, dass jede weitere Aufklärung mit Dank anzunehmen wäre; deshalb mögen einige Nachweisungen über Ibn-Zeid den Bischof hier eine Stelle finden.

Es ist dies eine unter anderm Namen sehr bekannte Person, kein Anderer als der Bischof von Eliberis, der von den christlichen Schriftstellern Recemundus genannt wird, und den Dr. *Steinschneider* am Schlusse seines Artikels auch nennt, freilich ohne einzusehen, dass der Bischof Recemundus, der Gesandte 'Abdarrahmâns II an Otto I. und der Bischof Ibn-Zeid Eine und dieselbe Person und der Verfasser des Liber anoe ist. Um beide Punkte zu beweisen, muss ich dasjenige, was wir über diesen Mann wissen, so wie auch über die Beziehungen 'Adarrahmâns III zu Otto I, kurz zusammenstellen.

Die Ursache, die Otto I veranlasste, eine Unterhandlung mit 'Abdarraḥmân III anzuküpfen, ist in den Verheerungen zu suchen, welche die spanischen Saracenen anrichteten, die sich in Fraxinetum, am Golfe Saint-Tropès, gegen das Ende des IX. Jahrh. eingenistet hatten, und ihre furchtbaren Streifzüge sehr weit ausdehnten[1], denn Otto war in der Meinung, dass der Chalife von Cordova diesen Verheerungen ein Ende machen könne. Otto muss aber den ersten Schritt gethan haben, worüber jedoch keine Nachricht zu uns gekommen ist; wir wissen nur[2] dass 'Abdarrahmân, im J. 950, eine Gesandschaft, an deren Spitze ein Bischof stand, mit einem Briefe an Otto I schickte. Dieser im muslimischen Gebiete geschriebene und die christliche Religion verletzende Brief gab so grossen Anstoss, dass man die Gesandten drei Jahre lang wie gefangen

1) Dass dies die Ursache war, geht klar hervor aus der Vita Johannis Gorziensis, c. 130 (in Pertz, Monum. Germ., Scriptores, IV).

2) S. die Vita Johannis Gorziensis, c. 115 ff.

hielt. Unterdessen war der Bischof gestorben, und Otto fasste den Beschluss, auch eine Gesandtschaft nach Cordova zu schicken, welche dazu bestimmt war, nicht nur die Unterhandlung fortzusetzen, sondern auch eine verletzende Antwort auf den verletzenden Brief zu überreichen. Diese Antwort wurde von Bruno, dem Bruder Otto's, dem gelehrten Erzbischof von Köln, geschrieben, und scheint noch weit heftiger gegen die mohammedanische Religion gewesen zu sein, als 'Abdarrahmân's Brief es gegen die christliche gewesen war. Der Ueberbringer dieses Schreibens musste ein Mann sein, der sich weder durch die lange und gefährliche Reise noch durch den Zorn des Chalifen, dessen Gesandte man so lange aufgehalten hatte, abschrecken liess. Johann, ein Mönch aus dem Kloster Görz bei Metz in Lothringen, bot sich dazu an, in der Hoffnung ein Märtyrer zu werden (spe martyrii) und ein anderer Mönch, Garamannus, wurde ihm zugefügt. Ihre Ankunft in Cordova, welche im Jahre 953 statt fand, wird auch im Bajân II, 234) erwähnt, und zwar mit diesen Worten: „Im Jahre 342 (18. Mai 953 – 6. Mai 954) kamen die Gesandten Otto's, des Königs der Sclavonier, zu an-Nâsir ('Abdarrahmân)[1].“ Es erhob sich aber eine grosse Schwierigkeit: der Chalife, der den Inhalt des Briefes kannte, wollte wol den Gesandten empfangen, nicht aber den Brief, und Johann wollte eben, seiner Instruction gemass, den Brief überreichen. Die langen Verhandlungen hierüber und die Mittel, die vergeblich angewendet wurden, um dem Mönch Furcht einzujagen, übergehen wir mit Stillschweigen; für unseren Zweck reicht es hin, zu wissen, dass endlich Johann den Vorschlag that, der Chalife solle einen Gesandten an Otto schicken, diesen von der Sache in Kenntniss zu setzen und für ihn, Johann, eine neue Instruction erbitten. Dieses wurde vom Chalifen genehmigt; aber es hielt schwer einen Gesandten zu finden, obgleich der Chalife versprach, demjenigen, der gehen wollte, bei seiner Rückkehr jede Ehrenstelle, welche er nur wünschte, zu geben, und ihn mit Geschenken zu überhäufen. Endlich — aber hier wollen wir lieber das lateinische Original sprechen lassen — tandem extitit inter palatina offitia Recemundus quidam, adprime catholicus, et litteris optime tam nostrorum quam ipsius inter quos versabatur linguae Arabicae institutus. Qui tantum in Regia habebat offitii, ut diversorum pro necessitatibus ad palatium concurrentium causis extra auditis, quia litteris omnes ibi quaerimoniae vel causae signantur et resignantur, hic notata inferret, itidemque responsa scripta referret. Pluresque eidem alii erant offitio delegati. Is trepidationem caeterorum advertens, sibique tempus forte oblatum nonnulli adipiscendi, haesitantibus caeteris, dixit: Quae erit merces viro qui vendiderit vobis animam suam? Nam ita sollemne eis verbum, et quotiens summo quolibet periculo in nuntium quis destinatur, ita ei dicatur: Vende mihi animam tuam. Si sospes exierit, quam amplissime muneratur. Hoc Recemundo querenti respondetur, quidquid postulatum ab eiusmodi esset conferendum. Er erkundigt sich nun erst über Deutschland und Otto bei Johann·

1) Im Texte ist هُرتُو statt هُوتُو zu lesen. Sclavonier werden die Deutschen auch sonst genannt. Uebrigens ist diese, wenn auch kurze Angabe darum wichtig, weil sie die in den Monum. Germ. (Vorrede zum Liudprand und in der Vita Joh. Gorz.) angenommene Chronologie vollkommen bestätigt, und beweiset, dass die von Andern (z. B. von Romey) befolgte irrig ist.

der ihm versichert, dass er einen freundlichen Empfang zu erwarten habe, und verspricht, ihm ein Empfehlungsschreiben für den Abt seines Klosters mitzugeben. His ille allectus, palatium repetens, si sibi quae postulet dentur, itineri devovet. Ecclesia aliqua forte vacua recens erat episcopo. Hanc munus eius petit laboris. Facile optentum, atque ex laico episcopus repente processit.

Der neue Bischof trat die Reise an im Frühjahre 955, und kam in 10 Wochen bis Görz. Von dem Abt und von den Mönchen wurde er freundlich aufgenommen, so wie auch nachher von Adelbero, dem Bischof von Metz. Es war damals im August, und Adelbero behielt Recemundus den Herbst und den Winter bei sich, um dann mit ihm nach Frankfurt zu gehen, wo der Hof sich damals befand. Sie gingen also zusammen dahin. Während seines Aufenthaltes in Frankfurt machte Recemundus die Bekanntschaft Liudprand's, des Diaconus von Pavia, der früher Secretär des Königs von Italien, Berengar, gewesen war, nun aber, nachdem er die Gunst seines Gebieters verloren hatte, am Hofe Otto's lebte. Zwischen diesen beiden Männern wurde ein enges Freundschaftsbündniss geknüpft, und Recemundus war es, welcher den Italiener dazu antrieb, die Geschichte der Kaiser und Könige seiner Zeit zu schreiben, was er dann auch zwei Jahre später in seiner bekannten Antapodosis that, die er dem Recemundus, Bischof von Eliberis[1], dedicirte: woraus also hervorgeht, dass das dem Recemundus geschenkte Bisthum das Eliberitanische war. Die Unterhandlung mit dem Kaiser scheint wenig Schwierigkeit gehabt zu haben, so dass Recemundus schon in den ersten Tagen des Fastens vor Ostern in Görz zurück war. Am Palmsonntag trat er dann die Rückreise nach Spanien an, von dem neuen Gesandten, Dudo aus Verdun, begleitet, den Otto an 'Abdarrahmân schickte. Dieser hatte ein Schreiben des Kaisers bei sich, wodurch der Mönch Johann bevollmächtigt wurde, den anstössigen Brief nicht zu überreichen, sondern bloss die Geschenke; dann sollte er weiter die Unterhandlung über die räuberischen Saracenen von Fraxinetum zu einem guten Abschluss zu bringen suchen und so bald als möglich zurückkehren. Anfang Juni 956 kamen Beide in Cordova an, als Johann schon seit beinahe drei Jahren in Cordova war. Den weiteren Verlauf der Unterhandlung brauchen wir für unseren Zweck nicht mitzutheilen, und das Resultat ist uns unbekannt, weil der Schluss der Vita Johannis Gorziensis verloren ist.

Was uns nun am nächsten interessirt ist, dass wir den Bischof Recemundus unter anderm Namen auch bei den arabischen Schriftstellern antreffen. Ausser ihrem eigenen führten nämlich damals die Christen in Spanien, diejenigen wenigstens, welche am Hofe waren, und auch die Bischöfe[2]), einen arabischen Namen, weil die Araber die lateinischen oder gothischen nicht aussprechen konnten. Dass diese Namen willkürlich gewählt waren, lässt sich kaum denken, aber bis jetzt kann ich nicht bestimmt sagen, welche Regel dabei beobachtet wurde. Dass man den Christen, wie den Renegaten, die Namen bekannter Moslemen gegeben hatte, lässt sich um so weniger annehmen, da es in den alten Tractaten den Christen bestimmt verboten war, moslemische Namen

1) Eliberis hiess die Provinz, die später Granada genannt wurde.

2) Ein Beispiel von einem Bischofe giebt Rodericus Tolet. Lib. IV, c. 3.

zu führen. Eher möchte ich vermuthen, dass man gewöhnlich ein wenig veränderte Namen alter, heidnischer Araber wählte, und darauf scheint mir auch der arabische Namen des Recemundus zu weisen

Wie wir gesehen haben, heisst der Verfasser des Liber anoe bei Makkarî: Ibn-Zeid, der Bischof, aus Cordova, und in einer Stelle im XIII. Kapitel (Aerzte Spaniens) des Ibn-abî-Oṣaibi'a, welche auch Dr. *Steinschneider* anführt, wird ein Rabî' ibn-Zeid, der Bischof, der Philosoph, erwähnt. „An der Identität dieses Rabî' mit dem gleichnamigen Bischof bei Makkarî", sagt richtig Dr. *Steinschneider*, „kann kein Zweifel sein". Also hiess er entweder vollständig Rabî' ibn-Zeid der Bischof, oder verkürzt Ibn-Zeid der Bischof, oder auch Rabî' der Bischof. Unter letzterer Bezeichnung kommt er bei Ibn-Chaldun (HS. 1350, Th. IV. fol. 15 v^0.) vor, in einer Stelle, die auch Makkarî (I, 235) abgeschrieben hat, und man liest da: „Nachher kam ein Gesandter vom König der Sclavonier, der damals Otto war[1]); — und 'Abdarraḥmân schickte mit dem Gesandten der Sclavonier den Bischof Rabî' zu ihrem Könige Otto, und dieser kehrte nach zwei Jahren zurück." Ganz genau ist zwar diese einem späten Autor entnommene Nachricht nicht, denn der Bischof begleitete den Gesandten (Johann) nicht, der im Gegentheil in Cordova blieb; sonst aber beweiset sie die Identität Rabi's mit Recemundus, denn nur auf ihn passt sie. An den Bischof, der an der Spitze der ersten Gesandtschaft stand, kann gar nicht gedacht werden, denn dieser starb in Deutschland; von einer dritten Gesandtschaft wird weder in arabischen, noch in christlichen Quellen gesprochen, und es ist auch nicht wahrscheinlich, dass sie geschickt sei; also muss der zweite Gesandte gemeint sein, der, wenn auch nicht zwei Jahre, doch mehr als ein Jahr abwesend war.

Später machte Rabî' oder Recemundus eine zweite Reise, und zwar nach Jerusalem und Constantinopel. Aus letzterer Stadt brachte er die grosse, vergoldete, mit schönen Bildern reich verzierte Badewanne, die 'Abdarraḥmân im Palast der neu gebauten Stadt az-Zahrâ aufstellen liess, so wie auch die kleinere, welche er nach Einigen aus Syrien, nach Anderen aus Constantinopel geholt hatte. Nachrichten hierüber finden sich im Bajân II, 247, und bei Makkarî, I, 373, 374; in beiden Stellen wird er Rabî' der Bischof genannt, aus welchem Titel hervorgeht, dass er diese Reise nach seiner Rückkehr aus Deutschland (Juni 956), aber noch vor dem Tode 'Abdarraḥmân's (16. Oct. 961) gemacht haben muss, denn die Bischofswürde hatte er, wie wir gesehen haben, erst dann erhalten, als er im Begriff stand, die deutsche Reise anzutreten. Eine Erinnerung seiner Reise nach Jerusalem ist vielleicht im kurz nachher geschriebenen Liber anoe zu finden, wo es unter 22. April heisst: „In ipso est Christianis festum Filippi apostoli in domo almegdis;" — d. h. ببيت المقدس, „id est Jerusalem," wie die Randglosse hat. Auch andere in Syrien und Egypten von den Christen gefeierte Feste werden erwähnt.

Was den Namen betrifft, den Recemundus unter den Arabern führte, so

---

1) Was hier folgt: „Und ein anderer Gesandte vom König der Alemanen" ist ein Irrthum Ibn-Chaldun's, der in verschiedenen Quellen zwei Namen für den nämlichen König fand und so aus einem Gesandten zwei machte.

erinnert er gewiss an den des Rabî'[1]) ibn-Zijâd, des Anführers der 'Absiten im vorislamischen Krieg Dâhis und al-Gabrâ, und es wäre immerhin möglich, dass dem vom Chalifen sehr hochgeschätzten Christen der ein wenig veränderte Name dieses berühmten heidnischen Helden gegeben wäre. Es ist dies aber nur eine Vermuthung, auf welche ich weiter kein Gewicht lege.

Eine Schwierigkeit bleibt nun noch zu besprechen übrig. Recemundus hiess nämlich Rabî' ibn-Zeid der Bischof, und der Verfasser des Liber anoe wird in der lateinischen Uebersetzung Harib filius Zeid episcopus genannt. Dieser Unterschied, ich gestehe es, ist, was die Engländer very puzzling nennen; aber man muss eins von beiden wählen: entweder stösst dieser einzige Umstand so ziemlich alles um, was wir bisher erwiesen zu haben glauben, oder der lateinische Uebersetzer, der, wenn er, wie auch mir wahrscheinlich vorkommt, Gerard von Cremona war, nicht weniger als zwei Jahrhunderte nach dem Verfasser lebte, hat hier einen Fehler begangen und Harib statt Rabi geschrieben. Möglicherweise fand er den Fehler عريب statt ربيع schon in der von ihm benutzten arabischen HS, und die Verwechslung lag in der That sehr nahe, weil beide Autoren einen Kalender verfasst hatten und ihre Namen gerade aus den nämlichen Buchstaben, wenn auch in anderer Ordnung, bestanden.

Dr. *Steinschneider* schliesst seinen Aufsatz mit einigen Bemerkungen über den Einfluss, welchen Christen und Renegaten, sowie einzelne Juden, in Cordova auf die arabische Wissenschaft ausgeübt haben. Gewiss würde dieses, wie auch Dr. *Steinschneider* andeutet, eine besondere Abhandlung erfordern, und ich will daher nur dieses bemerken, dass, was das Liber anoe betrifft, von keinem christlichen Einfluss auf die Araber, wohl aber umgekehrt von einem arabischen Einfluss auf die Christen, die Rede sein kann, denn alles wissenschaftliche, oder was man so nennen will, hat der Autor den Arabern entlehnt.

Leyden. R. Dozy

Ein Fund von kufischen Münzfragmenten in Ostpreussen.

Von

G. H. F. Nesselmann.

Es ist bei Funden kufischer Münzen, die in den Ostseeländern so häufig vorkommen, eine alltägliche Erscheinung, dass unter der Masse, die an einer Stelle dem Boden enthoben wird, sich auch Bruchstücke vorfinden, deren Erscheinen unzweifelhaft daher rührt, dass bei Zahlungen behufs der Gewichtausgleichung einzelne Stücke zerschnitten oder durchbrochen wurden, was bei der geringen Dicke dieser Münzen sehr leicht zu bewerkstelligen war. Zum erstenmal aber ist meines Wissens ein Fund von lauter Bruchstücken vorgekommen. Am 24. März d. J. nämlich haben auf der Feldmark des zu den Pröckelwitz'schen Gütern im Kreise Preussisch-Holland gehörigen Vorwerkes Storchnest Kinder einen Topf mit 123 Fragmenten kufischer Silbermünzen

---

1) Oder ar-Rabî'; der Name wird mit oder auch ohne Artikel geschrieben.

(Dirheme) gefunden, welche durch den Besitzer jener Güter, Herrn Grafen zu Dohna-Schlobitten, mir zur Ansicht und Bestimmung vorgelegt worden sind. Jedes dieser Fragmente ist kleiner als die Hälfte eines Dirhem, und unter sämmtlichen 123 Stücken finden sich nicht zwei, die sich zu einem ganzen Dirhem zusammenstellen liessen. Mit sehr wenigen Ausnahmen sind die Stücke ganz vortrefflich erhalten, so dass die Legenden sich mit Leichtigkeit lesen lassen. Wie aber zu erwarten war, sind von vielen Stücken gerade diejenigen Partien weggeschnitten, welche die Data (Prägeort und Jahr) enthielten. Trotzdem aber ist es mir gelungen, noch 77 Stück von den 123 hinlänglich genau zu bestimmen und ihren Münzherren zuzuweisen, und für 22 andere wenigstens die Münzstatte zu bestimmen; der Rest von 24 Stücken ist unbestimmbar. Merkwürdiger Weise liegen die Münzen innerhalb derselben Grenzen, welche schon zwei in neuerer Zeit hier vorgekommene grössere Münzfunde umfassten; die Münzreihe beginnt nämlich mit einigen sporadischen Umajjaden und reicht hinab bis in die ersten Regierungsjahre des Chalifen Al-Mâmûn, so dass unter den ersten sieben Abbasiden nur Al-Hâdî unvertreten ist. Da Seltenheiten unter den vorliegenden Fragmenten nicht vorkommen oder wenigstens zu erkennen sind, so will ich dieselben nur behufs Constatirung des Inhalts des Fundes kurz herzählen.

No. 1—3. Drei Stücke mit dem umajjadischen Gepräge, davon zwei aus Wâsiṭ, eines ohne Jahr, das andere v. J. اثنتين وعشر, also von 122 d. H., jedenfalls also von Hischâm; das dritte Fragment ohne Prägeort trägt die Jahrzahl 130, also von Merwân II.

No. 4. ohne Ort, Jahrzahl 134, also von Abul-Abbâs.

No. 5—12. Acht Stück von Al-Manṣûr, von denen vier genau bestimmbar sind: Baṣra 138, Muhammedijja 148, ebend. 151 und Medinat as-Salâm 154; die vier übrigen, durch das بخ بخ kenntlich, sind ebenfalls aus Medinat as-Salâm aus der zweiten Hälfte der Regierungszeit dieses Chalifen.

No. 13—38 von Al-Mahdi; genau bestimmbar nur vier: Medinat as-Salâm 162, 163 und zwei von 164; vier andere zeigen die Jahrzahlen 161, 162, 163, 164, aber ohne Ort; ausserdem neun mit dem Namen Medinat as-Salâm, ohne Jahr, und eine mit dem Namen Kirmân, ohne Jahr, aber kenntlich durch den Namen des Chalifen; diesen Chalifennamen tragen ausserdem noch acht Stücke, denen aber Ort und Jahr fehlt.

No. 39—54, von Hârûn al-Raschîd, darunter genau bestimmbar: Muhammedija 171, 182, 188, 189, Medinat as-Salâm 176, 182, 187, zwei von 188, eine von 19• (die Einerzahl unleserlich), Samarqand 193, indess ist nur die Einerzahl deutlich; zwei von 184, je eine von 188, 189, 193, aber ohne Ort.

No. 55—64. Zehn Stücke unter Hârûn's Regierung von Al-Amîn geprägt, darunter: Medînat as-Salâm 180, Muhammedijja 180, Balkh 187: eines aus Medinat as-Salâm ohne Jahr; sechs Stücke ohne Ort und Jahr, aber mit Al-Amîn's Namen.

No. 65, unter Harûn's Regierung von Al-Mâmûn geprägt, und zwar Nischâpûr 193.

No. 66—72, von Al-Amîn als Chalif, und zwar Medînat as-Salâm 194, 195; demselben Prageorte gehört jedenfalls auch ein Stück von 196 an, ob-

gleich der Name der Stadt nicht vorhanden ist; ferner ein Stück mit dem Namen Medînat as-Salâm, aber ohne Jahr, und drei Stücke ohne Ort und Jahr, aber mit dem Namen des Chalifen.

No. 73 unter Al-Amîn's Regierung von Al-Mâmûn geprägt, und zwar Samarqand 196.

No. 74—77 endlich vier Stück von Al-Mâmûn als Chalif, darunter eines ohne Ort von 198, eines aus Ispahân vom Jahre 199, und zwei ohne Ort und Jahr, darunter aber eines ein sehr deutlich erkennbares Bruchstück der seltenen Münze des Emir Ali ben Mûsa al-Ridhâ, welche auf vollständigen Exemplaren die Data Samarqand 202 trägt.

Drei Stücke aus Kûfa, zwei aus Baṣra und siebzehn aus Medînat as-Salâm lassen sich nicht näher bestimmen.

Da das jüngste bestimmbare Stück der Sammlung vom Jahre 202 d. H. (817/8 n. Chr.) herrührt, so berechtigt das Fehlen späterer Münzen zu dem Schlusse, dass gerade um diese Zeit die vorliegenden Münzen ihre Heimath verlassen haben und wahrscheinlich nicht sehr viel später nach Preussen eingewandert sind.

Die Sammlung ist im Besitze des oben schon genannten Herrn Grafen zu Dohna-Schlobitten geblieben.

Ueber das arabische Reim-â.

Von

Prof. Fleischer.

Dass neuere arabische Dichter oder Versmacher das â am Ende von Nennwörtern im Reime auch für das Nominativ-û und Genitiv-î eintreten lassen, ist in dieser Zeitschrift Bd XVIII, S. 334 u. 335 Anm 1, S. 618 Anm. 8, S. 619 Anm. 5 und S. 620 Anm. 3 nachgewiesen worden. Ob auch schon altere Dichter sich diese Freiheit genommen haben, blieb ungeachtet der dafür sprechenden beiden Verse Bd. XVI S. 747 Z. 9 u. 10 immer noch zweifelhaft, da die Reimwörter مُغِيثَا und خَبِيثَا von zwei neuern morgenländischen Erklarern durch allerdings gezwungene Deutungen (Bd. XIX S. 310—314) zu Accusativen gemacht wurden. Vor Kurzem fand ich aber einen von Meidânî zu dem Sprüchworte تَرَكْتُهُ تَغَنِّيهِ ٱلْجَرَادَتَانِ (Arabb. provv. I, S. 224 u. 225, Nr. 49) angeführten altarabischen Vers, welcher jenes Reim-â statt û unwidersprechlich aufzeigt. In der Legende von der Sendung aditischer Abgeordneter nach Mekka, um dort bei dem Nationalheiligthume Regen zu erflehen, lässt Meidânî die beiden Lautenschlägerinnen des Königs Mu'âwiah bin Bakr die auch von Beidâwî zu Sur 7, v. 70 aufgenommenen Verse singen:

أَلَا يا قَيْلُ وَيْحَكَ قُمْ فَهَيْنِمْ   لَعَلَّ اللّٰهَ يبعثها غماما
فيَسْقِي ارضَ عادٍ إنَّ عادًا   قَدَ أمْسَوْا لا يُبِينُون الكلاما

und dann weiter:

مِن العطش الشديد فليس يَرْجُوا   لها لشيخ الكبير ولا الغلاما

worauf noch mehrere Verse desselben Versmasses und Reimes folgen.

Hier ist الشيخ الكبير offenbar Verbalsubject von يرجوا, folglich Nominativ: الشيخُ الكبيرُ; nothwendig steht dann das durch ولا damit verbundene letzte Wort ebenfalls im Nominativ, und doch الغُلَامَا. Die Möglichkeit dieses Reim-â auch in andern altarabischen Versen wird daher nicht mehr zu bezweifeln sein.

Ergänzungen und Berichtigungen.

Von

Prof. Fleischer.

Zu den Bemerkungen des Herrn *von der Gabelentz* (vgl. diesen Band S. 328 ff.) über die aus dem Persischen resp. Türkischen in die Sprache der Hazâras und Aimaks aufgenommenen Worte möchte ich folgende Berichtigungen hinzufügen:

Das S. 329 Z. 8 erwähnte nakcheer (Rothwild) ist ohne Zweifel das persische نَخْجِير. — Ebd. Z. 34 saman (Gras) ist aus dem Türkischen (صَمَان, Stroh) entlehnt. —

S. 330 Z. 13 „پيازو“ l. پِيَازْ.

—— Z. 26 „pers.?“ l. pers. بِرِنْج (unser „Bronze“).

—— Z. 7 v. u. „خست“ l. خِشْت.

S. 333 Z. 3 v. u. „pers.“ zu tilgen.

S. 329 Z. 13 pers. بوزى (Gazophylacium), abgekürzt aus بوزينه = ابوزنه, پوزينه.

—— Z. 16 pers. بُزْ.

—— Z. 17 türk. سَقَال, صَقَال.

—— Z. 19 türk. أُوكُوز öküz, ungar. ökör.

S. 329 Z. 20 türk. اينك.

—— Z. 24 türk. بويون boyun.

—— Z. 26 pers. كيسو.

—— Z. 38 türk. قرا, قره.

—— Z. 39 türk. صارى.

S. 330 Z. 7 türk. بغداى.

—— Z. 8 türk. أرپه.

—— Z 14 pers. سبير.

—— Z. 15 pers. زردك auch „carotta gialla“ (Gazophyl.).

—— Z. 18. pers. خايه.

S. 331 Z. 11 türk. أودون, odun.

Zu S. 381, Anm. Die Bemerkung des Hrn. Dr. *Trumpp*, dass der Zuruf شاباش (denn so, nicht شاه باش ist zu schreiben) aus شاه باش „sei ein König“ entstanden sei, ist nicht richtig. Nach der eignen Erklärung der Perser ist das شاباش (bravo!) syncopirt aus شاد باش „sei fröhlich“.

Die von Hrn. *J. Perles* (S. 446 f.) aufgestellte Vermuthung, dass Gushpanga (גושפנקא) durch Metathesis aus σφραγίς entstanden sei, scheint mir jedes Grundes zu entbehren. Es hat dies Gushpanga mit σφραγίς nichts zu schaffen, sondern ist durch Aphaeresis aus dem persischen انكشتبانه Anguschtbânah, später انكشتوانه, gebildet, eigentlich Fingerhüter, unser Fingerhut, früher, wie man sieht, auch Siegelring den man am Finger trug. Mit derselben Aphaeresis heisst der Fingerhut auf arabisch كشتبان, كستبان, كستوان, s. Ell. Bocthor unter Dé. Im Thesaurus arabico-syro-latinus des Thomas a Novaria, S. 215 Z. 7, ist كتبان als „digitabulum“ verdruckt statt كستبان oder كشتبان; vgl. S. 314, wo die Thürangeln „annuli cardinis“ wegen ihrer Aehnlichkeit mit Fingerhüten الكشتبانات heissen.

Bibliographische Anzeigen.

Beiträge zur Geschichte der westlichen Araber, *herausgegeben von Marcus Joseph Müller*. Istes *Heft*. *München*, auf Kosten der K. Bayer. Akademie der Wissenschaften, 1866. ١٩٣ SS. 8.

Diese Publication enthält einige arabische Texte, welche Hr. *Müller* im Escorial abgeschrieben hat. Es sind fünf Stücke, wozu dann noch der Anfang eines sechsten kommt, dessen Veröffentlichung allen Dank verdient, nämlich der Text des biographischen Werkes Ibn al-Abbâr's, des al-ḥolla as-sijarâ In meinen Notices sur quelques manuscrits arabes hatte ich daraus die Artikel, welche über Spanien handeln, herausgegeben; Hr. *Müller* nimmt sich vor, seinerseits diejenigen zu geben, welche ich, meinem Zwecke gemäss, ausgeschlossen hatte, und eine Vergleichung der von mir herausgegebenen Stellen mit der Escorialhandschrift folgen zu lassen. Letztere wird mir sehr willkommen sein, denn da ich bloss eine neue und ungenaue, für Conde gemachte und jetzt der Pariser asiatischen Gesellschaft gehörende Abschrift habe benutzen können, so versteht es sich von selbst, dass meine Ausgabe an manchen Stellen fehlerhaft ist. Freilich habe ich, nach der Herausgabe, in meinem Handexemplar vieles verbessert, aber es bleiben genug Schwierigkeiten übrig, welche die Vergleichung des, wie es scheint, ziemlich guten Originals, sehr wünschenswerth sein lassen.

Von den fünf andern Stücken sind drei von dem bekannten Vielschreiber Ibn al-Ḫaṭib, alle in gereimter Prosa und im schwülstigsten Style. Den Anfang macht der Wettstreit zwischen Málaga und Salé, eine Vergleichung zwischen diesen beiden Städten, welche, wie es sich von einem spanischen Araber nicht anders erwarten liess, den Zweck hat, zu zeigen, dass Málaga vor Salé den Vorzug verdient. Dann kommt die Reise, welche Ibn al-Ḫaṭib mit dem Fürsten Abû 'l-ḥaǵǵâǵ in die östlichen Provinzen von Granada im J. 748 d. H. (1347 n. Chr.) machte: wer aber hier einige wichtige geographische, statistische oder sonstige Nachrichten zu finden hofft, wird sich sehr getäuscht finden; es sind alles leere Phrasen, höchstens frostige Witzeleien, und das Merkwürdigste an der ganzen Reise scheinen die häufigen Regengüsse gewesen zu sein. Etwas besser ist das dritte Stück: es ist die Vervollständigung der beiden von *Simonet* in der Descripcion del Reino de Granada theilweise herausgegebenen Maḳâmen, welche die Beschreibung der Städte Andalusiens und des Meriniden-Gebietes in Afrika enthalten. *Simonet* hatte bloss Eine Handschrift gekannt; es sind aber deren drei im Escorial. Aus diesen giebt also Hr. *Müller* die Einleitung und den Schluss, sowie auch die Be-

schreibung Gibraltars, welche Hr. *Simonet* ausgelassen hat, „wahrscheinlich“, meint Hr. *Müller*, „aus patriotischem Verdruss, weil der berühmte Felsen den Engländern gehört“. Auch hat Hr. *Müller* den von Hrn. *Simonet* herausgegebenen Theil mit den HSS. verglichen, wodurch die in dieser Zeitschrift (XVI, S. 580 fgg.) von mir vorgeschlagenen Verbesserungen fast alle bestätigt werden, was auch mit den von Hrn. *Fleischer* angedeuteten der Fall ist. Die zweite Maḳâma, woraus Hr. *Simonet* bloss den Artikel Ceuta herausgegeben hatte, erhalten wir jetzt vollständig.

Ein viertes Stück, das nur ein paar Seiten einnimmt, trägt bei *Müller* den viel zu viel versprechenden Titel: „Zustände der ausgewanderten Granadiner in Afrika“. Es ist nur das Bittschreiben um ein Fetwa, welches ein Faḳih an einen Andern richtet, und worin er sagt, dass die ausgewanderten Granadiner mit ihrem Aufenthalt in Afrika sehr unzufrieden seien, weil sie dort nicht genug verdienen könnten, und dass sie daher nach Spanien zurückzukehren wünschten.

Das fünfte Stück ist ein sehr magerer Abriss der Geschichte der Naçriden von Granada aus dem Werke al-Ǵodzâmi's, reich an Worten und arm an Thatsachen; worauf eine gereimte Maḳâma vom nämlichen Verfasser folgt, welche aber eben so gut ungedruckt geblieben wäre.

Im Allgemeinen werden vielleicht Einige den Zweifel äussern, ob die meisten dieser Stücke die Ehre der Herausgabe und die darauf von Hrn. *Müller* verwendete Zeit und Mühe verdienen. Es seien, werden Solche behaupten, nichts als Curiosa aus der Periode des Verfalles der Literatur, ohne erheblichen Werth für die Geschichte, und sie werden meinen, dass man jetzt, wo so vieles vom grössten historischen und literarischen Interesse noch ungedruckt liegt, seine Zeit besser benutzen kann, als sie solchen ebenso schwierigen als langweiligen und abgeschmackten Spielereien zuzuwenden. Die Aufgabe eines Herausgebers, werden sie ferner sagen, besteht nicht bloss hierin, dass er irgend einen Text genau bearbeite, sondern es ist seine erste Pflicht, eine verständige Wahl zu treffen

Zum Theil würde Ref. diese Aeusserungen billigen. Auch er würde meinen, dass, wenn die Escorialbibliothek, deren Werth für die Geschichte Spaniens und Nord-Afrikas er übrigens nie hoch angeschlagen hat, nichts besseres bietet, als die Mehrzahl der hier veröffentlichten Stücke, sie die Mühe und Kosten einer Reise dorthin nicht belohnt. Allein für die Literaturgeschichte und für die Sprache, resp. Lexicographie, ist dieses Heft doch nicht uninteressant, und wenn wir auch gerne etwas wichtigeres erhalten hätten, so bedauern wir doch den Druck dieser Stücke nicht.

Was nun die Herausgabe betrifft, so ist allerdings im Allgemeinen die Sorgfalt Hrn. *Müller's* zu loben; dennoch geben manche Stellen zu Bedenken Anlass: die Druckfehler sind häufiger als man erwarten würde, und die benutzten Typen sind sehr oft abgebrochen, so dass man ف für ق liest, ﻧ statt ﺨ u. s. w., was in solchen dunkeln, oft räthselhaften Stücken manchmal Schwierigkeit machen kann. So steht S. ١٩, Z. 10 u. 11 خفاف الـرواف statt خفاق الرواق. Die vom Herausg. hier und da hinzugefügten Erklä-

rungen sind ziemlich dürftig ausgefallen, und reichen gar nicht hin, um überall, wo nicht im Lexicon stehende Bedeutungen vorkommen, den Sinn zu errathen. Wir hoffen daher, dass er entweder eine Uebersetzung hinzufügen werde, oder, wenn ihm diese Unzahl nichtssagender Worte der Uebersetzung nicht werth erscheinen sollten, ein ausführliches und genaues Glossar.

Es würde zu viel Raum erfordern, den ganzen Text des Buches durchzumustern; wir wollen uns also auf einige Bemerkungen über die 59 ersten Seiten beschränken.

I S. ٢, Z. 3 v. u. وتعرفه l. وتعرّفها, nämlich الامور. — Z. 2 v. u. Hr. *Müller* hält die Lesart الشنعة, welche hier und an zwei andern Stellen (S. ٧, Z. 3, S. ٨, Z. 2) in den beiden HSS. in dem Sinne von Berühmtheit steht, für „absolut unrichtig" und will dafür السمعة oder etwas Aehnliches lesen. Freilich gebe ich gerne zu, dass الشنعة weit besser für das bekannt sein im schlechten als im guten Sinne passen würde; allein da die Lesart und der Sinn durch die beiden HSS. und die drei Stellen, wo das Wort vorkommt, gesichert sind, so möchte ich doch Anstand nehmen, hier etwas zu ändern, besonders wo es einen Autor wie Ibn al-Ḫaṭib gilt. Zu vergleichen ist die Wurzel شهر, welche ursprünglich auch im schlechten Sinne gebraucht wurde — daher hat dann auch Freytag: شُهْرَة, fama, in rebus turpibus praecipue adhibetur — nachher aber auch im Guten. Ebenso scheint es mit شُنْعَة gegangen zu sein. — S. ٣ hat der Herausg. eine Bemerkung über قَلَهُرَّة, Burg, Festungsthurm, worin er u. a. sagt, dass auch im Spanischen des XVI. Jahrh. das Wort calahorra appellative Bedeutung gehabt zu haben scheint; „wenigstens", fügt er hinzu, „gibt *Pedro de Alcalá* sub voce den Plural an". Auch in andern alten spanischen Wörterbüchern findet man calahorra als Appellativ, z. B. in *Victor's* Tesoro de las tres lenguas (Genf 1609), wo es heisst: „calahóra, forteresse, mot arabe". Arabischen Ursprungs ist das Wort freilich nicht; wahrscheinlich ist es baskisch, dasselbe Wort wie das als Eigenname bekannte Calagurris, welcher von den Arabern auch قَلَهُرَّة, von den Spaniern Calahorra geschrieben wird. — S. ٥, Z. 8. Es wird hier von Málaga gesagt, diese Stadt sei معدن صنائع الجلد المنتخب ومذهب الفخّار، المجلوب الى الاقطار, wozu der Herausg. bemerkt, er fasse das Wort مذهب als Exportplatz, Stapelplatz. Allein مَذْهَب bedeutet dies nie, und kann es auch nicht bedeuten Die HS A. punctirt مُذهب, und dies ist ganz richtig. Das Wort ist nämlich kein Substantiv, sondern ein von معدن abhängendes Adjectiv, also ومُذْهَب, oder, was das nämliche ist, ومُذَهَّب, vergoldet. Man könnte zwar hiergegen einwenden, dass das Wort مُذَهَّب auch in der vorhergehenden Zeile steht, und dass die Wiederholung

des nämlichen Wortes nicht elegant sei; aber erstens war sie hier nicht zu vermeiden, denn sowohl der ديباج als der فخّار war مُذَهَّب, also musste das Wort wohl zweimal gebraucht werden; zweitens nimmt Ibn al-Hatib es mit einer solchen Wiederholung nicht so genau, wie denn S. ٩, letzte Z., zweimal معادن auf der nämlichen Zeile steht; und was nun meine Meinung über allen Zweifel erhebt, ist dass es auch in einer von Makkari copirten Stelle (I, S. ١٢٤, Z. 4) heisst, dass in Málaga das vergoldete Tischgeschirr, فخّار مذهب, gemacht wird; desgleichen bei Ibn al-Hatib ed. Simonet S. ٥, Z. 5 v. u., wo auch von Málaga die Rede ist: مذهب فخّارها. — Z. 5 v. u. مّحج ist Druckfehler für مُحَجَّج, ein bei Freytag fehlendes Wort. Das folgende الى hätte der Herausgeber punktiren sollen, damit man es nicht für اِلَى halte; es ist nämlich أُلَى. — S. ٦, Z. 4. البحر العديم الصداع kann nicht bedeuten: „ein nicht stürmisches, ruhiges Meer", wie der Sinn fordert. Es muss الصّراع gelesen werden, wie die Vergleichung der Stelle S. ٢١, Z. 12 beweist, und dies ist, wie das folgende قراع (vgl. meine Loci de Abbad. I, 356, III, 155), der Infinitiv der dritten Form. — Z. 4 v. u وان عرفت المطر الوابل جرد الخارج. Die Lesart عرفت muss beibehalten, und nicht, wie der Hrsg. vorschlägt, in عدمت abgeändert werden. Der Sinn ist: „Wenn es auch in Salé tüchtig regnet, so ist doch der besäete Boden zu dürr, als dass es nützen sollte." Das Wort خارج bedeutet mehrmals besäeter Boden; so wird bei Makkari gesagt, Córdova zeichne sich aus durch الخارج الناضر والحرث العظيم; bei *Müller*, S. ١٠, Z. 3. wird die Vega von Málaga الخارج الأَفْيَح genannt, und Ibn al-Hatîb ed. Simonet S. ٢٧, Z. 5, sagt von einer Stadt, sie sei جرداء الخارج. — Letzte Z. Von einem Flusse wird hier gesagt: „قاطع بالرفاق، من الآفاق، الى بعد الانفاق، وتوقّع الاغراق", was keinen Sinn gibt. Statt الى ist mit der andern HS. الّا zu lesen, und der Vf. will sagen: Der Fluss verhindert die aus verschiedenen Gegenden kommenden Reisegesellschaften, ihre Reise fortzusetzen (und sie können dies nicht thun), als nachdem sie viel Geld ausgegeben und zu ertrinken befürchtet haben. — S. ٧, Z. 1 لشوكة l. لِشَوْكِه. — S. ٩, Z. 6 مبانرة l. مَبَانِرِه. — S. ١٢, Z. 3 v. u. وفصلا l. وَفَصْلًا. — S. ١٣, Z. 8. التنبيسار l. التَّنْسِبار, wohl nur Druck- oder Schreibfehler.

II. Die Beschreibung dieser Reise ist aus Ibn al-Hatîb's Raihâna al-kuttâb genommen, und es wundert uns, dass Hr. *Müller*, statt sie, was immer

gefährlich ist, aus einer einzigen HS. herauszugeben, nicht die zweite benutzt hat, welche sich in Upsala findet (s. *Tornberg's* Catalog, S. 39, no. 65). Die Beschaffenheit des Textes ist der Art, dass die Vergleichung dieser Upsalaer HS., wenn sie nämlich nicht allzu schlecht ist, sehr nöthig wäre. — S. ١٥, Z. 6 v. u. في وجهة خالفها الغمام المتاجم. Dieses خالَفَها würde entweder keinen, oder einen verkehrten Sinn geben. Es ist حالَفَها zu lesen, was perpetuo adhaesit, non deseruit, wie Freytag aus Reiske notirt hat, bedeutet; ebenso Bajân I, ٠١, letzte Z., Makkarî II, ٣٨٠, Z. 16. Der Vf will sagen, dass es während der Reise immer regnete, was er denn nachher oft genug bezeugt, und aus diesem Umstande ist auch der sonderbare Titel حلة الشتاء والصيف zu erklären. Er scheint zu bedeuten: Winter- und Sommerreise; allein da die Reise am ersten Moharram 748, d. h. am 13. April 1347, anfing, und nur einige Tage dauerte, so war es keine Winterreise, und der Vf., wenn er auch durch seine Antithese dem Leser die Idee des Winters beibringen wollte, hat doch das Wort شتاء in einem andern, in Spanien und Afrika üblichen, aber nicht klassischen Sinne aufgefasst. Es bedeutet nämlich auch Regen; bei Pedro de Alcalá lluvia, der auch hazer agua und llover mit نزل الشتا (= مطر) übersetzt; vgl. überdem nuvada de lluvia. Dombay, S 54, hat pluvia شتّا; Jackson, Account of Marocco p. 192: shta, rain; Boethor unter pluie شتى; Marcel unter pluie und ondée شتّا und شطّا. Bei Bekrî, S. ١١٥, steht: وادٍ عليه ارحاء شتوية, was de Slane richtig übersetzt: „une rivière qui fait tourner plusieurs moulins pendant la saison des pluies", und so steht bei Müller S. ١٩, لَيلة شاتية, d. h., wie das Folgende zeigt, eine regnerische Nacht. Der Sinn des vorsätzlich zweideutigen Titels ist also: Regen- und Sommerreise. — Z. 5 v. u. l. يتناجم (Druckfehler). — S. ١٠, Z 8 المساحة l. المَساحة. — Z. 9 v. u. معقلها بادى الجماعة ist sinnlos; wahrscheinlich muss es الجَمَاعة heissen, und umgekehrt muss S. ١٩, Z. 6 v. u. statt شهرت gelesen werden شمّرت; vgl. bei *Müller* S. ٢٣, Z. 3; شمّرت اذيالى, Tausend und Eine Nacht, I, ١٣ ed. Macnaghten u. s. w. — Letzte Z. und S. ٢٠, Z. 1. Hr. *M.* hätte diese Karîna nicht herausgeben sollen ohne zu bemerken, dass sie verdorben und dass selbst der Reim nicht gut ist. Der Fehler muss in dem zweifelhaften Worte كالمغارة oder كَالمَقَارة stecken (das also auf ارة endigen muss), denn المغارة ist durch das Wortspiel mit المغور genugsam gesichert. — S. ٢٠, Z. 7 ملقى الجران giebt wiederum keinen Sinn und soll heissen مُلْقَى الجِرَان;

über den Ausdruck أَلْقَى جِرَانَهُ, welcher sich auch bei Ibn Ḥazm (in meinem Catalog I, 224), bei 'Abd-al-wâhid u. s. w. findet, sind die Scholien zu Ḥarîri (S. ١٨٨ der ersten Ausg.) zu vergleichen. — Letzte Z. l. بين (Druckfehler). — S. ٢٤, Z 7 v. u. وتقيم دَين ولدها فى الخلاعة والمجون, soll دين heissen, denn اقام دَينًا kann man nicht sagen, wohl aber اقام دينًا, wie bei Bekrî S. ١٧٥: وهم (السحرة) الذين يقيمون دينهم. — S. ٢٥, Z. 4 v. u. Es ist dem Herausg. entgangen, dass diese Stelle auch bei Makkarî (I, ٨٢٢) steht. Sie findet sich ausserdem in Ibn al-Ḫatib's Ihâta, Gayangos' HS., fol. 129 r. und v., Berliner HS. (Petermann 75). Aus diesen Quellen kann einiges verbessert werden, z. B. gleich in dieser Zeile يتخلّف, wie alle Handschriften haben, statt يختلف. Auch hätte Hr. *M.* bemerken sollen, dass al-Balawî, um den es sich hier handelt, der Verfasser einer Reise nach dem Orient ist, wovon sich eine HS. in Gotha befindet; vgl. *Wright's* Ibn Gubair, Preface, p. 11. — Z. 2 v. u. نجس من حسن الحجازية, ist gewiss unrichtig. Die Berliner Ihâta hat حسن الحاجى زية; Hr. *Krehl* hat in der Ausgabe des al-Makkarî gegeben: خشن الحاجى زيّة, und das letzte Wort in den Verbesserungen richtig زِيّة ausgesprochen; wenn man nun überdem خَشِن oder خَشْن (Substantiv; vgl. das Glossar zu Edrîsi) ausspricht, so ist der Satz in Ordnung. Weiter ist nach allen andern وارخى statt وارمى zu lesen, und sind nach طيلسانًا die Worte وتَشَبّهَ بالمشارقة شكلا ولسانا hinzuzufügen. — S. ٣١, letzte Z. Ob der Herausg. dieses البجابيّة erklären kann, möchte ich sehr bezweifeln. Die Gayangos HS. der Ihâta hat يمانية, die Berliner البكجيبية, aber die wahre Lesart ist noch zu finden. — S. ٣٧, Z. 5. Zwischen من und عمرها ist طول (aus der Gayangos HS.) oder طويل (aus der Berliner) einzufügen. Der Witz besteht eben darin, dass es ein altes Huhn war. — S. ٣٨, Z. 2 Statt اخلفتنا ist اخلفتها zu lesen; vgl. S. ٣٧, Z. 8. — Z. 4. l. زعْناقًا. — S. ٣٠, Z. 1 ووقع على طريق ينشر الاختيار. Der Herausg. scheint nicht bemerkt zu haben, dass ينشر ein Eigenname ist, denn sonst fügt er in den Anmerkungen die jetzigen Namen der genannten Ortschaften, auch wenn sie sehr bekannt sind, hinzu, was er hier unterlassen hat. ينشر ist mir unbekannt, aber wahrscheinlich ist mit Versetzung der Punkte نيشر, jetzt Nijar, zu lesen. — Z. 7 l. وفى التخبّط.

— S. ٣١, Z. 3. Statt بأثرنا l. فَأَثَرْنا. — Anm. 3. Es ist ohne Zweifel مجاثم zu lesen. — S. ٣٤, Z. 6 v. u. فدولابها سجّى المضمار. Es soll شَجِىّ gelesen werden, welches Wort die bei Freytag fehlende Bedeutung lieblich klingend hat; mehr Beispiele in meinen Loci de Abbad. II, 66, und so muss auch nach der Leidner HS. im Kartâs S. ٤٢ Z. 4 v. u. gelesen werden. Das Wort مضْمار hat hier auch eine bei Freytag fehlende, aber von Pedro de Alcalá, unter dexo en el canto und tono en la musica, verzeichnete Bedeutung. Von da das Verbum ضَمَّرَ, bei Alcalá entonar en el canto. — S. ٤٠, Z. 3 v. u. l. وَأَطْلَعَ اقمارَ, wie das vorhergehende أَخْرَجَ zeigt.

III. S. ٤٢, Z. 4 v. u. und Anm. 1. Das Wort جوابكم muss nicht in سؤالكم abgeändert werden, wie der Herausg. will; جوابكم ist: da mihi responsum, opinionem tuam, gieb mir dein Fetwa.

IV. S. ٤٦, Z. 5. Was den Herausg. veranlasst hat, die ganz richtige Lesart der drei HSS. بالسُّؤّال (plur. von سائل) abzuändern, lässt sich nicht einsehen. — S. ٤٨, Z. 6. l. مَسَاوِيها. — Z. 5 v. u. l. يصقلها (Druckfehler). — S. ٤٩, Z. 2 v. u Es ist رَقَى in der ersten Form zu lesen, nämlich in der Bedeutung: eine Zauberformel aussprechen, und das folgende أَثَّرَ bedeutet: einen magischen Einfluss ausüben, bezaubern; vgl. Hamaker's Wâkidî, S. 99, 100, und in Ibn Haldun's Geschichte der Berber I, 23: كان يزعم أن لديه اثارة من علم فى احتياز مُلْك ابائه, wo اثارة Zauberzeichen, Weissagung bedeutet. — S. ٥٠, Z. 3 v. u. حتّى اذا — اصحب ذلوله giebt keinen Sinn und soll heissen أَصْعَبَ ذلوله, denn der Gegensatz von ذلّ ist صعب; vgl. Freytag unter صَعْب und Zamahscharî im Asâs: وجمل صعب غير ذلول. Der Sinn ist: quum ex vili nobilis factus erat; so wird bei Müller S. v Málaga genannt مثوى المصاعب والقروم, „der Wohnplatz der Edeln und Fürsten", und Zamahscharî hat im Asâs: فلان مصعب من المصاعب كما تقول قوم من القروم. — S. ٥٢, Z. 2 v. u. وازمعت عن العراقَيْن. Das Verbum أَزْمَعَ wird mit dem Accus. (de Sacy chrest. ar. II, 353, Anm. 7) und mit على ('Abd-al-wâhid, 82, 110) construirt, nicht aber mit

عن, was hier auch sinnwidrig sein würde, denn der Text will offenbar sagen: „ich entschloss mich, nach den beiden 'Irâk zu gehen"; es ist demnach على statt عن zu lesen. Was gleich folgt سُرى القَيْن ist Unsinn, und auch die Variante بسرى العين taugt nicht Die wahre Lesart ist سُرى أَغْيَن, denn سرى wird gerade von der Bewegung der nächtlichen Wolken gebraucht; vgl. Freytag unter سارية, und Zamaḥscharî im Asâs: وسَقَتْكَ السوارى والغوادى والسارية والغادية. — S. ٥٨, Z. 1. Hr. *M.* hat hier aus einer einzigen HS. die Lesart ماءكل gegeben, ein Wort das nicht einmal existirt, und dadurch gezeigt, dass er den Sinn nicht verstanden hat. Die Lesart der beiden andern HSS. بآكل ist ganz richtig, die Präposition ب hängt von dem vorhergehenden Particip مُتْحِف ab, und der Sinn ist, Gibraltar habe Spanien mit den Bewohnern al-'Akîk's und Bârik's beschenkt, d. h. mit den Arabern aus Medina und Jemen (vgl. Jâkût's Moschtarik unter den beiden Wörtern), denjenigen, die Spanien eroberten, oder eigentlich die von den Berbern angefangene Eroberung fortsetzten.

Ich habe keineswegs durch diese Bemerkungen alle Stellen im ersten Viertel des Heftes emendiren wollen, welche eine Verbesserung erfordern. Bei vielen hier nicht behandelten habe ich ein Fragezeichen gesetzt, weil ich sie nicht verstand, sei es dass die Schuld an mir lag, oder dass der Text wirklich keinen Sinn gab.

Leiden, Ende Juni 1866 R. Dozy.

Map of the Holy Land constructed by C. W. M. van de Velde, late Lieut Dutch R. N. etc., from his own surveys in 1851, 52 & 62; from those made in 1841 by Majors *Robe*, *Rochfort Scott* & Lieut *Symonds*, R E.; from the triangulations made in 1860—62 under direction of Comm. *A. L. Mansell* R. N., and from the researches of *Robinson*, *Wetzstein* and other travellers. Second edition. Gotha: Justus Perthes. 1865

Karte von Palaestina von C. W. M. van de Velde. Deutsche Ausgabe nach der zweiten Auflage der „Map of the Holy Land". Gotha: Justus Perthes 1866.

Nachdem wir Bd. XIII. S. 287 eine kurze Inhaltsanzeige und S. 716—726 eine eingehendere Besprechung der Van de Veldeschen Karte von Palästina gegeben haben, liegt es uns jetzt ob, über die zweite englische Ausgabe und die neue deutsche zu berichten. In Betreff des Werthes und der Bedeutung dieser Karte haben wir nichts Neues hinzuzufugen; nur das sei bemerkt, dass die deutsche Ausgabe durch ihren verhältnissmässig so geringen Preis

(2½ Rp) die Anschaffung derselben, mithin die weitere Verbreitung dieses so wichtigen Hülfsmittels für gründlichere Kenntniss des heil. Landes um ein Bedeutendes erleichtert. Das Verhältniss der neuen Ausgabe zu der früheren, die Veranlassung zu derselben und die neuen Hülfsmittel, welche dabei benutzt sind, bespricht der Vf in einem der englischen Karte beigefügten Heftchen Notes on the Map of the Holy Land (48 S. 8.), wovon sich eine deutsche Uebersetzung unter der Aufschrift: „C. W. M. Van de Velde's letzte Reise in Palästina, 1861—62 und Bericht über die neue Auflage seiner Karte des heil. Landes" in A. Petermann's geogr. Mittheilungen. 1865. Heft 5. 6 u. 8 findet. Die nächste Veranlassung zu Verbesserungen gab eine abermalige Reise des Vf. nach Palästina, wohin er 1861 im Auftrag des British and Foreign Syrian Asylum Committee zu London geschickt wurde, um an Ort und Stelle Lage und Bedürfnisse der Christen zu untersuchen, welche das Gemetzel von 1860 im Libanon und in andern Theilen Syriens überlebt hatten. Ueberall, wohin er in dieser Angelegenheit kam, versäumte er nicht, neue Messungen und Untersuchungen zur Förderung seiner geographischen Studien anzustellen, und diesen haben wir einen nicht unbedeutenden Theil der Verbesserungen in der neuen Karte zu verdanken. Am 16. December 1861 in Beirût gelandet ging er von da längs der Küste nach Sidon, Tyrus und weiter bis an den Wadi Hamûl, von wo er, Galiläa von NW. nach SO. durchschneidend nach Nazareth ging. Von hier begab er sich auf dem gewöhnlichen Wege über Nâbulûs (nicht Nabûlûs, wie der Vf. irrthümlich schreibt) nach Jerusalem, besuchte Hebron und kehrte auf einem nach Westen zu gemachten Umwege über die Salomo-Teiche nach Jerusalem zurück, von wo er wieder auf einem noch nicht betretenen Wege über Ramallah, Dschibin, Beit Rima (in welchem er mit Recht das Arimathia des N. T. findet), 'Abûd und Jehudijeh nach Jafa sich wendet, um von dort mit Dampfschiff nach Beirût zurückzukehren. Hierauf besuchte er von Beirût aus auf der neuen französischen Fahrstrasse über M'alakah, Baalbek und Jebedani Damaskus; bei der Rückkehr folgt er der neuen, noch im Bau begriffenen Strasse durch Wadi Hariri bei Medschdel 'Andschar vorbei, wo er die Ruinen von Chalcis und die benachbarte Quelle des Leontes besucht, und kehrt, nachdem der Pass des Libanon südlich vom Dschebel Keneiseh überschritten, linksab über Bhamdûn, eine amerikan. Missionsstation, nach Beirût zurück, um Mitte April 1862 Syrien wieder zu verlassen. Durch diese Reisen des Vfs. haben also hauptsächlich die Gegenden zwischen Beirût und Damaskus, der Strich von Galiläa zwischen dem Ausfluss des W. Hamûl und Nazareth, die Gegend westlich zwischen Hebron und den Salomoteichen und der Strich zwischen Ramallah und Jafa, die in der ersten Ausgabe noch als not examined bezeichnet waren, vielfache Berichtigungen, stellenweise gänzliche Umänderung erfahren. Doch würde dies noch nicht hingereicht haben, eine neue Ausgabe der Karte als solche zu rechtfertigen, wären nicht in der Zeit zwischen beiden Ausgaben mehrere wichtige Hülfsmittel zur Verbesserung und Berichtigung erschienen. Als solche von ihm benutzte zählt der Vf. folgende auf: 1) die als Resultat der von den Ingenieur-Offizieren der Französ. Armee, welche Syrien vom Herbst 1860 bis Juni 1861 besetzt hielt, angestellten Vermessung des Libanon und eines Theils von Belad-Beschareh herausgegebene

„Carte du Liban d'après les reconnaissances de la Brigade topographique du corps au Dépôt de la Guerre etc. Paris. 1862," von welcher eine Reduction gegen Ende des J. 1863 erschien unter dem Titel „Carte des pays explorés par la mission de Phénicie, d'après les travaux de M. M Gélis, Nau de Champlouis et Béguin du corps d'État Major. Paris, Dépôt de la Guerre. 1863." Dazu kommen 2) die Resultate der Aufnahmen, welche die Offiziere des an der Syrischen Küste während jener Zeit stationirten Britischen Geschwaders ausführten und die nicht bloss in einer genauen Vermessung der Küste, sondern auch in der Fixierung einiger der interessantesten Punkte im Binnenlande bestanden. Niedergelegt sind diese Resultate in einer Reihe von Admiralitätskarten, die der Vf. zum Theil noch in der Manuscriptzeichnung benutzen konnte. Hiermit ist zu verbinden der Bericht, welchen das Nautical Magazine and Naval Chronicle, Oktober 1862 pp. 505—508 über eine von Comm. Mansell und einigen seiner Offiziere im J. 1861 und wieder im Sommer 1862 über das Land ausgeführte Triangulation bringt, so wie ein von Comm. Mansell gefertigtes und dem Vf. übersendetes Verzeichniss geographischer Positionen, mitgetheilt in den Notes p. 25—27; Geogr Mitth Heft VIII. S. 297. — 3) Reiseberichte der deutschen Reisenden Tobler (Dritte Wanderung nach Paläst.), K. Furrer (handschriftliche Mittheilungen noch vor dem Erscheinen seiner „Wanderungen durch Paläst." Zürich. 1865.) und des Preuss. Consul Rosen (Beschreibung der Umgegend von Hebron in Bd. XII. der Zeitschr. d. DMG, ausserdem noch Manuscript-Notizen, die er auf Excursionen im Octob. 1855 nördlich und nordwestl. von Hebron so wie auf einer Tour von Jafa über Kubeibeh, 'Akir, Addschur und Nuba nach Hebron niedergeschrieben) und Dr. Sandreczki von der Church Mission in Jerusalem (Mittheilungen über die Tour von Jerus über Beit Unieh und Janijeh nordwestlich, von da in westl Richtung über Khurbata und Deir Kadîs nach N'alin und dann hinab nach Dschimzu und Ramleh, so wie von Kefr Saba nach Um el-Fahm u. s. w.). — 4) Eine reiche Ausbeute gaben des Missionär Dr Thomson Wanderungen (The Land and the Book. New York & London. 1859), woraus an vielen Stellen der Karte Details angegeben sind, die sich nur hier finden, namentlich über die Umgegend des Sees Tiberias. — 5) Für die Berichtigung des Planes von Jerusalem wurden der grosse Plan von Pierrotti so wie die Angaben Toblers in seiner dritten Wanderung benutzt. — 6) Epochemachend für die Geographie und Kartographie Hauran's, wofür seit Burckhardt und Seetzen, und später Porter keine geographischen Notizen von irgend welcher Bedeutung bekannt gemacht worden sind, ist Wetzstein's Reisebericht über Hauran und die Trachonen, womit R. Doergen's „Astronom. Ortsbestimmungen und Barometr. Höhenmessungen in Syrien und Palästina" und dessen Bericht von „Consul Wetzstein's und R. Dörgen's Reise in das Ost-Jordan-Land" in der Zeitschr. für Allgem. Erdkunde, Bd. 9 u. 11, und die Notizen in „Notes on an excursion to Harrân, in Padan Aram, and thence over Mount Gilead and the Jordan to Shechem, by Ch. T. Beke, Esq." im 37. Bd. des Journal R. Geogr. Soc. 1862; ferner in G. Rey Voyage dans le Haouran et aux bords de la Mer Morte 1857—58. (Paris.) zu verbinden sind. — 7) Oberst-Lieut. L. Zimmermann's Karte von Galiläa, nach

den Aufzeichnungen des verst. Consul Schultz in Jerusalem im J. 1861 in Berlin gezeichnet, gab einige Details für die Gegend zwischen Dschenin und Fekû'eh, zwischen Kaukab el-Hawa und Beisan u. a. Noch während der letzten Correctur der Karte wurde der Vf. auf Guérin's „Rapport" an den Minister des öffentlichen Unterrichtes in Frankreich über seine „Mission scientifique en Palestine" vom J. 1863 (Paris. Arthur Bertrand. I Vol. 8°.) aufmerksam gemacht; das Brauchbare daraus, besonders über die Umgebung Jerusalems, wurde aufgenommen. — Eine nach diesen Quellen gemachte Angabe von Höhenmessungen in Palästina, zum Theil in der neuen Ausgabe der Karte angegeben, als Ergänzung zu Cap. VI. des der ersten Aufl. beigegebenen Memoir, macht den Beschluss des Berichtes über die neue Aufl. der Karte des heil. Landes.

Dies sind die Hülfsmittel, welche dem Vf. bei der neuen Ausgabe zu Gebote standen, ein Material, das reichhaltig genug ist, um eine grosse Menge Berichtigungen und Verbesserungen zu geben. Betrachten wir nun im Einzelnen, worin diese hauptsächlich bestehen, indem wir die einzelnen Sectionen der Karte in dieser Beziehung durchmustern. Section 1 ist ganz neu gestochen. In dem oben gegebenen Profil der Strasse von Beirût nach Damaskus sind neu hinzugefügt: Khân Sh. Mahmud 4462, Pass over Mount Lebanon (the new carriage road) 4462, Mâr Eliyas 2885, Dimes 3514. Die Karte selbst hat bedeutende Veränderungen, Besserungen und Vermehrungen erhalten und dadurch gegen die frühere ein ganz anderes Ansehen gewonnen. Berge und Flüsse treten viel schärfer und bestimmter hervor und eine grosse Menge neuer Ortsnamen erscheinen, während andere als unbegründet in Wegfall kommen. Auch die Schreibung vieler Namen ist verbessert, wie Khûm für Hoûn, Zûk Mikâyil für Z. Mekâyil, Bzumar für Bezummâr, Bthâter für Bthâtîr u. a. Ferner ist noch für die ganze Karte in den Sectionen, welche Küstenstriche enthalten, zu bemerken, dass die neue Ausgabe die Tiefenmessungen die ganze Küste entlang angiebt, während die alte sie nur stellenweise bringt. Sect. 2 ist in der westlichen Hälfte neu gestochen. Nach Norden zu ist hier die Karte viel weiter ausgedehnt, denn während die frühere nur bis 34° 30' geht, reicht die neue bis 34° 36½'. In Betreff der Vermehrung und Verbesserung gilt dasselbe wie für Sect. 1, namentlich ist der westliche Abhang des Libanon viel genauer dargestellt, die beiden not examined sind hier in Wegfall gekommen und der Lauf des Litâni ist berichtigt. Auch die östliche Hälfte hat mehrfache Berichtigungen und Zusätze erfahren. In Sect. 3 ist der ganze nordwestliche Theil von Râs Nakûra an neu gestochen; dann hat auch der Theil östlich vom Jordan bedeutendere Veränderungen erlitten, wie namentlich das Ostufer des Sees von Tiberias vollständiger und genauer wiedergegeben ist. Kerak am Südende des Sees ist in der ersten Ausgabe als Tarichaea, in der zweiten als Rakkath bestimmt, Hammâm als Hammâth, Bethsaida ist richtig an das Nordende des Sees gelegt und bei et-Tell (Julias), wohin es die erste Ausg. setzt, weggelassen, Bir Kerazeh zwischen dem Nordende des Sees und Khan Dschubb Jusuf als Chorazin bestimmt. Die Sect. 4 ist ganz neu gestochen und nach Kiepert's Karte zu Wetzstein's Hauran umgeändert; namentlich haben die grossen Seen östlich von Damaskus eine ganz andere Gestalt erhalten. In

den beiden Profilen ist die Gebirgskette des Hauran bis zu ihrer höchsten Erhebung in el-Kleib so wie eine Anzahl einzelner Punkte hinzugekommen. Sect. 5 erscheint in der westlichen Hälfte neu gestochen. Als Verbesserung der Schreibart sind anzusehen Ibn Ibrak für el-Nimrak, östlich von Jafa, worin der Vf. übereinstimmend mit Sepp I, 22 das alttestamentl. Bne Barak Jos. 19, 45 findet; Kubeibeh für Kheibeh, östlich vom Ausflusse des Nahr Rubîn, wobei auch Naby Rûbin eine gute Strecke westlich von Kubeibeh gelegt ist, während es in der 1. Ausg. dicht südöstlich davon gesetzt war. Die Terrainzeichnung hat wesentlich an Bestimmtheit gewonnen; die Flussgebiete sind genauer dargestellt und der Westabhang des Gebirges, wo die beiden not examined zwischen W. Budrus und W. Kanah wegfallen, weit schärfer und bestimmter gezeichnet. In der nicht neu gestochenen Osthälfte der Karte sind die nöthigen Verbesserungen angebracht; so z. B. an der Ostseite des Jordan der Wadi el-Arab und W. Kuseir als zusammenfliessend in den Jordan dargestellt, während sie früher getrennt waren; die Gegend zwischen 32° 20′ und 10′ ist wesentlich verändert, so wie auch die ganze Strecke südlich vom Wadi Zerka. — Sect. 6 ist ausser dem Karton (Map of the Environs of Jerusalem), in welchen die Beobachtungen Tobler's 1857 und der Vfs. 1862 eingetragen sind, wodurch der ganze Westen und Südwesten von Jerus. ausführlicher geworden ist, beinahe neu gestochen. Der nördliche Theil östlich von er-Remtheh ist neu, besonders nach Kiepert-Wetzstein; auch auf der westlichen Seite, das Ostjordan-Land vom Hieromax bis W. Na'ûr enthaltend, ist vieles hinzugefügt und verbessert. So liegt Faû'ara auf der alten Karte an der Strasse zwischen el-Taiyibeh und Um Keis, südlich von Seifih, jetzt viel weiter östlich, im SO. von Seifih. Die Flussläufe des W. Shelaleh, W. et-Taiyîbeh, W. Tibneh sind anders, wogegen der des Jabbok ziemlich unverändert geblieben ist, wie auch der südliche Theil der Karte vom 32° an. In Sect. 7 ist wenig geändert; nur der nordwestliche Theil, etwa bis zu 31° 30′ nach Süden und östlich bis zur Strasse zwischen Jerusalem und Hebron ist neu gestochen, wodurch der Flusslauf der W. Sumt, Safiyeh und Ismail ein anderer und richtigerer geworden ist; alles Uebrige bleibt ziemlich unverändert. Sect. 8 erscheint in der Karte des südl. Theiles der Ostjordangegend unverändert; der Plan von Jerusalem hat aber bedeutendere Correcturen erhalten. In Bezug darauf bemerkt der Vf (Notes p. 31. Mittheill. VIII. S. 299): „Der Grund und Boden der heil. Stadt unterliegt beständigen Veränderungen durch die vielen Neubauten in und um die Stadt, so wie durch die Art, wie ausserhalb der Mauern Vertiefungen ausgefüllt werden und Erhöhungen entstehen, wo der Schutt aus den Strassen beim Ausgraben des Grundes für neue Häuser hingeschafft wird. Unser berichtigter Plan von Jerusalem hält jetzt wieder Schritt mit den in der Zwischenzeit hinzugekommenen Gebäuden und Veränderungen. So sind zu den mit Zahlen bezeichneten Oertlichkeiten hinzugetreten Nr. 19—26 (Jewish hospital, Synagogues, Pasha's house, Austrian Hospice, Great Greek Convent, Prussia Hospital, House of the Latin Patriarch, French institute „Dames de Sion“); ausser der Stadt die ganze Russische Colonie auf der NW.-Anhöhe, auch die neuen jüdischen Besitzungen westlich über Birket es-Sultân, die protestantischen Erwerbungen an der Südwestecke des Zion u. a.

Aus dem Gesagten wird hervorgehen, dass der Vf. mit glücklichem Erfolge bemüht gewesen ist, seine Karte auf den Grad der Vollkommenheit zu bringen, den man mit den gegenwärtigen Hülfsmitteln zu erreichen im Stande ist. Mögen diese Hülfsmittel immer wachsen und zunehmen, möge namentlich das Land durch eine kraftige Regierung solche Ruhe und Sicherheit erlangen, dass es den Reisenden möglich wird, ohne Gefahr sich weiteren Forschungen hinzugeben, damit endlich einmal die Kenntniss des heil. Landes eine solche werde, wie sie die Europäischer Länder ist. Schliesslich noch ein Paar Worte über das Verhältniss der deutschen Ausgabe zur englischen Jene ist eine getreue Wiedergabe dieser, wobei nur der englische Text in das Deutsche übersetzt ist. Inconsequent erscheint dabei die Beibehaltung der englischen Schreibung der Namen, welche Inconsequenz aber aus folgenden brieflich an mich gerichteten Worten des Herrn Verlegers erklärlich und zu billigen sein wird: „Die englische Schreibweise arabischer Benennungen, z. B. Jebel statt Dschebel, habe ich stehen lassen. Es hätte mich eine vollständige Verdeutschung zu weit geführt, und am Ende würde sie doch noch manches zu wünschen übrig gelassen haben. Der Deutsche, der sich die Karte kauft, weiss sicher, was Jebel bedeutet, ob das Wort so oder mit Dsch geschrieben dasteht. Er kann zufrieden sein, dass ich ihm die beste Karte des heil. Landes um mehr als die Hälfte wohlfeiler liefere, als dem Engländer.“ Dies Letztere ist es, was lediglich zu Gunsten jener Inconsequenz entscheidet; eine vollständige Umschreibung in deutsche Orthographie würde die Karte unverhältnissmässig vertheuert haben und so der grosse Vortheil, eine recht weite Verbreitung dieser herrlichen Karte des heil. Landes zu ermöglichen, verloren gegangen sein. Nur möchten wir dem Hrn. Verleger anheim geben, ob nicht zu einer, wie wir wünschen und hoffen, wieder nothigen Ausgabe der deutschen Karte das uns Deutschen so unbequeme ŭ für a oder e (Tŭbariyeh, Sebŭstiyeh, Kŭrn u. dgl.) mit geringer Unbequemlichkeit bei Neustich der Karte sich beseitigen liesse? Sonst unterscheidet sich die deutsche Karte von der englischen nur dadurch, dass während in dieser die politischen Gränzen der Regierungsbezirke (roth Beirut, grün Damaskus, gelb Libanon) coloriert, in jener die Höhenschichten nach Angabe von Dr. A. Petermann in Farbendruck angegeben sind in der Weise, dass die Küstenebenen u. s. w. von 0 bis 500 engl. Fuss gelbgrün, das Gebiet der Depression im Jordanthale unter dem Meeres-Niveau blaugrün, die Berg- und Plateauländer von 500—3000 Fuss braun, das Gebirgsland über 3000 Fuss grau, und die Bergkuppen mit permanentem Schnee weiss und blau erscheinen.

Arnold.



Druckfehler.

[illegible]1 Z. 4 l. الشبيخ f. اشيخ